ماشاء اللہ لا قوۃ الا باللہ
بحسن تحقیق خداوند حی قیوم درین زمان میمنت لزوم رسالہ کاشف اسرار المکتوم یعنی
منہاج المعراج
مع
شرح معارج العلوم
حسب ایمای خلف شارح مغفور علامۂ زمن مولانا محمد عزیز الحسین صاحب سب رجسٹرار گورکھپور
مطبع صبح صادق واقع لکھنؤ مطبوع گردید

صح

ماشاء اللہ لا قوۃ الا باللہ

بحسن توفیق خداوند حی قیوم درین زمان میمنت لزوم رسالہ کاشف اسرار مکتوم یعنی

منہاج المعراج شرح معارج العلوم

حسب ایمائی خلف شارح مغفور علامۂ زمن مولانا محمد عزیز الحسین صاحب جنتر ارگور کھپور

در مطبع صحیح المطابع واقع لکھنؤ مطبوع گردید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حمد بدیع سرمدی بلا امد، بحیث لا یغادر عنہ زمان من الازمان، وشکر منیع دہری غیر متناہی العدد، بحیث لا ینفذ عنہ آن من الاوان، لمبدع بالغ انما امرہ اذا اراد شیئًا ان یقول لہ کن فیکون، ومخترع سابغ خلقکم والیہ تعودون، ہو اللہ الذی لا الٰہ الا ہو العلیم البصیر، منہ البدایۃ والیہ المصیر، انہ علی کل شیء قدیر، وصلوات متوالیۃ لا تنتہی الی حد، علی رسول شفیع، وتحیات متتالیۃ لا تحویہ العدد، علی نبی ذی جاہ رفیع، محمد ن المعرف لطریق الحق بالباقیات الصالحات، المبعوث الی الخلق بسواطع الحجج والبینات، خاتم الرسل، الہادی الی السواء من السبل، من عبد ذلول ذی بال علیل، وطبع کلیل اعطاہ اللہ شفاءً لعلالتہ، ونجاۃ عن کلالتہ، محمد ن الحسن البریلوی الموطن والمسکن، ابن محمد ابی الحسن القادریین مسلکا الحنفیین مذہبًا، بعثہما اللہ تعالی بجاہ نبیہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی اخص زمرۃ امتہ المرحومۃ المشفوعۃ، واسکنہما فی فرادیس الجنان فی سدر مخضود وظل ممدود وماء مسکوب وفاکہۃ کثیرۃ لا مقطوعۃ ولا ممنوعۃ، وفرش مرفوعۃ واذاقہما حلاوۃ شفاعۃ رسولہ یوم الدین، برحمتک یا ارحم الراحمین، اللہم آمین ثم آمین،

وبعد فہذہ صحیفۃ سطیعۃ فی توضیح القواعد العقلیۃ، وشرح الرسالۃ الدقیقۃ، المشتہرۃ بمعارج العلوم

فی تنقیح المسائل المنطقیة التی صنفها قمقام محفل العلماء وصندید الاذکیاء سمیدع اولی التحقیق ینبوع انهار التدقیق محمد حسن السهالوی غفر له الله العلی بفضله الجلی وانی بعد ما طالعتها بنظر الانصاف وجدتها بعیدة عن الاعتساف ومحتویة علی تحقیقات وتدقیقات لم یحم حوم آثارها احد من الکبار ونقوض وایرادات علی بعض الکتب المشهورة فی الاقطار والامصار بحیث لا یتجاوز عنها الحق ولم یکن بهار تق آذان الاذهان فتق بل کلم التحقیق بیلا لا منه انوار الحق وجبل تدقیق لتشعیل عنه لباب الصدق شرحتها شرحا ینفی شعابه ویذلل فیها صعابه ویضع فرائد تحقیقاتها علی طرف الثمام ویزیل عن وجوه تدقیقاتها صخرات الرخام فجاء بحمد الله کما تری کمائم الزهر ویتیمة الدهر وبساتین للاذهان ومزامیر النشاط للآذان اللهم انفع به جمیع الطلاب من اولی الالباب مادبة التعلیم وربیة التفهیم ورياحین الطلب وقهوات الادب وثمرات الاوراق ونتائج الاشواق وربیع الکاملین ومجالس البالغین وازهار الاختراع وبدائع الابداع بابلغ وجه واتم واسبغ واعم واصرف عنه مکائد الفهوم المؤفة وشر المیول العسوفة وامانی اهل العناد والمیدان وآمالی اولی الخبط والجنون واجعله قرة اعین اعیان التحقیق من حزب اصحاب العقل وجند ارباب التدقیق فیستتیم الیه السرائر الموزونة وان تجافی عنه الغرائز الملحونة وسیستعظمه الخلائق العقلانیة وان استهزأت به السلائق الوهمانیة کیف لا والعقل الکامل المجید سموح رعوج والوهم الضعیف ذو الضیب جموح لجوج ومع هذا فالمسئول من نحاریر هذا الفن الاعظم البالغین فی الکرم ان یقیلوا خطیاتی ویجروا اذیال حسناتهم علی سیاتی ولعمری ان هذا اول ما فاض علی من جنابه تعالی المستطاب فی الریعان من الشباب وسمیته منهاج المعراج لیحصل فی اسم الشرح التضمن لاسم المتن والاندماج فها انا اشرع فی المقصود بتوفیق الله الودود وعلیه التکلان انه خیر من اعان وهو ولی الهدی فی الاولی والاخری اعلم ان المصرح لما اراد ان یفتتح کتابه بعد التیمن بالتسمیة بحمده سبحانه تعالی اداء لحق ما یجب علیه شئ من نعمائه وآلائه التی منها توفیق التصنیف لهذا الکتاب واتباعا للحدیثین المشهورین فی باب الابتداء بل لما اجمع علیه السلف الکبار

وعملا بالكلام الشريف والقرآن المجيد واما الكلام في تعارض الحديثين ففي الكتب ماثور والتاويل فيه عن السلف مشهور فلا نذكره فقال الحمد اقول هو في اصل الوضع يشبه ان يكون ماخوذا من حمدة النار في القاموس حمدة النار محركة صوت التهابها كذا في الصراح كان الحامد لما تلاطم في قلبه بحار نعماء المحمود وعموم آلائه ظهر صوت ذلك التلاطم على لسانه في صورة الثناء وفي عين المعاني انه ماخوذ من حمادي بمعنى الغاية والنهاية في القاموس والصراح حماداك وحماديك بضمهما اي غايتك وغايتي والوجه ان كان الحامد بذل غاية جهده ونهاية سعيه في اداء ثنائه تعالى وذا كله بحقيقة بعض اهل التحقيق نقلا عن ائمة اللغة ثم لكل من الحمد والشكر معنيان لغوي وعرفي فالحمد اللغوي هو الوصف باللسان على الجميل الاختياري من جهة التعظيم والتبجيل سواء كان نعمة او لم يكن صلة والمدح يرادفه كما يفهم من الكشاف والفائق وبعضهم لما وجد وانه يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها وكذا يقال حمدت زيدا على علمه وكرمه ولا يقال حمدته على حسنه بل مدحته عدلوا عن الترادف وقالوا ان الحمد اخص من المدح وان المدح يعم الجميل الاختياري وغيره والحمد مختص بالاختياري والحمد العرفي فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما سواء وصل نعمته الى الحامد اولا وذلك الفعل اعم من ان يكون قولا لسانيا او اعتقادا جنانيا او عملا اركانيا والشكر اللغوي ايضا فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما سواء وصل نعمته الى الشاكر اولا وذلك الفعل اعم من ان يكون قولا لسانيا او اعتقادا جنانيا او عملا اركانيا والشكر العرفي صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق واعطاه لاجله والنسبة بين الحمد والشكر

ظاهر كذا قال الفاضل اللاهوري في حاشيته على حاشية السيد قدس سره على شرح المطالع ۱۲ منه عفا الله عنه

اللغويين عموم وخصوص من وجه لعموم الحمد بحسب المتعلق وخصوصه بحسب المورد والشكر بالعكس وبين الحمد والشكر العرفيين ان الحمد العرفي اعم مطلقا من الشكر العرفي ضرورة ان الشكر العرفي لا يتعلق بغير الله تعالى كما يشهد به تعريفه بخلاف الحمد العرفي وبين الحمدين اللغوي والعرفي عموم وخصوص من وجه لان الحمد العرفي هو الشكر اللغوي بدلالة تعريفيهما فنسبة اللغويين هي نسبة الحمدين وبين الشكرين اللغوي والعرفي ان الشكر اللغوي اعم مطلقا من العرفي لما تبين من اتحاد الحمد العرفي والشكر اللغوي فنسبة العرفيين هي نسبة الشكرين وبين الحمد العرفي والشكر اللغوي اتحادهما كما يظهر من تعريفيهما لكن اذا قيدت النعمة في الشكر اللغوي بوصولها الى الشاكر فالنسبة بينهما عموم مطلق يكون الحمد اعم مطلقا وهو ظاهر وهذه النسب كلها بحسب الصدق والوجود معا واما النسبة بين الحمد اللغوي والشكر العرفي ففي ان الحمد اللغوي اعم مطلقا بحسب الوجود من الشكر العرفي ضرورة ان العبد اذا صرف جميع الآلات لما خلق لاجله فقد صرف اللسان ايضا من غير عكس كذا افاده السيد السند قدس سره وعند المحقق الدواني والفاضل اللاهوري بينهما عموم وخصوص من وجه لما لاح لهما ان الشكر العرفي ايضا قد يوجد بغير الحمد اللغوي كما في مادة الابكم ومقطوع اللسان فانه يتحقق فيه صرف جميع ما انعم الله الى ما خلق ولا يتحقق الحمد اللغوي والنسبة بينهما بحسب الصدق مباينة كلية ثم المراد بالحمد ههنا اما المصدر المعلوم المعبر عنه في الفارسية بستودن وهو الاظهر[1] او المجهول المعبر عنه بستوده شدن او الحاصل بالمصدر المعلوم المعبر عنه بسپاس وستود او الحاصل بالمصدر المجهول المعبر عنه بستوده شدگی او المصدر المبني للفاعل اعني الحامدية اي كون الشئ حامدا او المصدر المبني للمفعول اعني المحمودية اي كون الشئ محمودا واما القدر[2] المشترك

[illegible]

الذی ہو معنی مبہم فبعد تسلیم وجوده سوی الحاصل بالمصدر لیس بمراد ہہنا بالنظر الدقیق اذ الکلام ہہنا فیما یراد باللفظ اصالۃً فی المحاورات وبیان المقاصد وظاہر انہ لا یمکن ان یراد المعنی المبہم بدون المحصلات فی المحاورات وبیان المقاصد وان کان العقل یتصوره مجردا عنہا والتوضیح انہ یحدث عند فعل الفاعل فعلاً متعدیا فی محل منفعل ثلثۃ امور احدہا الایقاع والایجاد وہو صفۃ اعتباریۃ تحصل للفاعل ویسمی مصدرا معلوما والآخر القبول بمعنی مطلق الاتصاف الشامل للانفعال التجددی یحصل للمنفعل ویسمی مصدرا مجہولا وقد یوخذ منہ المصدر المعلوم للفعل اللازم والثالث الامر القائم بالمنفعل الحاصل فیہ بایقاع الفاعل وہو وان کان قائما بالمنفعل لکن لہ نسبۃ الی الفاعل بالایقاع وبہذه الحیثیۃ یسمی حاصلا بالمصدر المعلوم ونسبۃ الی المنفعل بالقبول وبہذه الحیثیۃ تسمی حاصلا بالمصدر المجہول واما المبنی للفاعل فماخوذ من نسبۃ الصفۃ المشتقۃ من المصدر المعلوم الی الفاعل نسبۃ مصدریۃ فالحامدیۃ او الحمد اذا کان بمعنی الحامدیۃ وکذا الشاکریۃ والشکر معناہما کون الشئی حامدا وشاکرا او ذلک الکون ہو نسبۃ والمبنی للمفعول ماخوذ من نسبۃ الصفۃ المشتقۃ من المصدر المجہول الی المنفعل فالمحمودیۃ او الحمد اذا کان بمعناہا وکذا المشکوریۃ والشکر معناہما کون الشئی محمودا ومشکورا ثم المصدر قد یجئی بمعنی اسم الفاعل او المفعول لکن لا یمکن ارادتہما ہہنا بلفظ الحمد قطعا لفساد المعنی ومن ہہنا علمت ان للمصدر المتعدی سبعۃ معان یستعمل فیہا ان عُدّ الحاصل بالمصدر المعلوم والمجہول واحدا او لم یعتبر القدر المشترک قسما علی حدة والا فتسعۃ او ثمانیۃ ثم الحمد انما یتم بامور اربعۃ الحامد والمحمود والمحمود بہ والمحمود علیہ الاولان ظاہران والثالث ہو الوصف الحسن الذی اسنده الحامد الی المحمود او نفس اسناد الوصف الحسن

الى المحمود فالمحمودية فى قولنا زيد محمود او شجاع اما الحمد المسند الى زيد والشجاعة كك واما اسناد الحمد والشجاع الى زيد وهذا المعنى متفق عليه بين القوم لكن المحمود عليه اختلف فيه اختلافا كثيرا فقال الجمهور انه الباعث للحمد او على الحمد وفيه انه حرى بان يسمى محمودا له لا عليه وقيل هو ما يدخل عليه كلمة على او لام التعليل ونحوهما فى الكلام وانت خبير انه يرد عليه ايضا ما مر آنفا وقيل هو ما وقع الحمد بازائه من نعمة او غيرها سواء كان باعثا على الحمد اولا وانت تعلم ان ما يقع بازائه متاخرا عن الحمد لا يكون محمودا عليه اذ المحمود عليه يجب ان يكون مقدما وهذا التعريف يصدق على المتاخر المذكور ايضا فلا يكون مانعا وقيل هو ما يبتنى ويترتب عليه الحمد وهو الحق عندى وله توجيهان احدهما ان يحمل كلمة على فى قوله ما يترتب عليه الحمد على التعليق القريب والترتب فيه على الترتب القريب ولا شك ان المترتب عليه القريب للحمد هو الوصف الذى حمد به من حيث وجوده فى الواقع وقيامه بالمحمود واتصاف المحمود به فاذا انفق زيد لهم وحمد الثانى الاول بانه منفق او بانه شجاع يكون ذات الوصف المسند به وهو الانفاق او الشجاعة واحدة وهى من حيث اتصاف المحمود بها فى الواقع يكون محمودا عليه ومن حيث الاسناد بها محمودا به كالعلم والمعلوم فى العلم الحصولى والحيثية المذكورة خارجة عن الملحوظ معتبرة فى اللحاظ فقط وسبيله سبيل العلم الحصولى فى كونه حكاية عن المعلوم فكما يقال ان العلم الحصولى حكاية عن المعلوم بمعنى انه ماخوذ بزيادة الحيثية كذلك يقال المحمود به حكاية عن المحمود عليه مع عزل اللحظ عن الاتصاف الواقعى وزيادة حيثية الاسناد فى اللحاظ دون الملحوظ فالذات واحدة والتفاوت فى الاعتبار فقط

قوله على هذا التعريف ايضا يكون الفرق بين المحمود به وعليه بالذات فافهم ١٢ منه

وعلى هذا التوجيه تحقيق مذهب بعض الاذكياء بل المصنف ايضا والثانی ان یراد من التعلیق بکلمة علی اعم
من ان تکون قریبا اولا وکذا من الترتب سواء کان قریبا او بعیدا وح تیصور تغایر المحمود به وعليه
بالذات فی بعض المواضع کما اذا اعطی زید عمرا دراهما فحمده عمرو بانه ظریف فالمحمود به هو انسنا والظرافة
الیه والمحمود علیه حقیقة هو اعطاء الدراهم وهما متغایران بالذات هذا کله اذا کان المراد من المحمود به المعنی
الاول واما علی الثانی فمغایرة بالذات مع المحمود علیه علی کل تقدیر ثم الاحتمالات العقلية بالنظر الی اعتبار
کون المحمود به والمحمود علیه والممدوح به والممدوح علیه اختیاریة او غیر اختیاریة ستة عشر تظهر على اللبيب
لکن المذاهب فیها ثلثة الاول ان یکون المحمود به فقط اختیاریا والثانی ان یکون المحمود به والممدوح
به اختیاریین والثالث ان یکون المحمود علیه فقط اختیاریا والمختار عند المحقق الدوانی هو الاخیر والتفصیل
یقتضی بسطا لیس هذا المختصر موضعه بقی ههنا اشکال قیل علی تعریف الحمد اللغوی ای الوصف باللسان
الخ وقیل علی ارادة المصدر المبنی للمفعول من لفظ الحمد تقریر الاول بعد تمهید مقدمة وهی ان الوصف
عندهم هو التلفظ بالکلام الدال علی اتصاف الموصوف بالکمال فیکون قولا بالضرورة ان الحمد
لو کان وصفا باللسان علی الجمیل الخ لکان قولا خاصا والتالی باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبحکم المقدمة
الممهدة واما بطلان التالی فلاستلزامه کون المحمود مقولا هذا خلف لان المحمود ذات والمقول لفظ
وبینهما تباین تقریر الثانی انهم اتفقوا علی ان الحمد قول خاص فلو ارید من الحمد المحمودية یصیر المعنی المحمودية

قولٌ خاصٌ ويلزم الاتحاد بين المتباينين اذ الحمد ح صفة الذات والقول صفة اللفظ وان اجيب عنه
بان القول ايضا ههنا بمعنى المقولية فصار امصدرين مجهولين فيرد عليه ان المقولية ايضا صفة اللفظ
بخلاف المحمودية على الله يلزم ح ان يكون المحمود هو المقول وهو ظاهر البطلان والجواب عنهما
ان قولهم الحمد قول خاصٌ مبني على اخذ هما مصدرين معلومين واما اذا اُخذ امصدرين مجهولين
فلا حمل ولا اتحاد بينهما حتى تيفرع عليه كون المحمود مقولا وليصير المعنى المحمودية قول خاص فهذه شبهة
ولها تقارير تلله علم للواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال اى للذات الذى وجوده مقتضى
ذاته والتعبير عنه بهذه الصفة لما انها منشأ سائر الصفات على ما قيل ولم يرد بالواجب الوجود مفهومه
الكلى حتى يكون الله من قبيل اعلام الاجناس ويلزم قبائح ثم ان هذا التفسير للمعنى الموضوع له لفظ الله
لا التعريف كما توهم فلا يرد عليه انه يصدق على الاعلام التى يطلق عليه تعالى فى اللغات الاخر ثم
لما كان لفظ الله متضمنا لجميع صفات الكمال التى من اكملها الصفات السبع ومنها صفة العلم التى عجزت
العقول عن ادراكها وتحيرت مدارك الفحول عن اكتناه حقيقتها فوجب ان يذكر شطر من مباحثها لتتضح الحق
عن افق البيان بعون الملك المنان وقبل الشروع فى البيان لابد ان نعلم ان له تعالى سبحانه علمين
علم فعلى اى متمم للارادة وهو العلم الازلى قبل وجود الاشياء بحيث اوجد الممكنات كلها بحسبه هو كمال
ذاتى وصفة كمالية له تعالى وعلم انفعالى وهو الذى يكون له تعالى بعد وجود الحوادث مطابقا للعلم الاول
وهذا العلم البتة علم حضورى له تعالى ليس فيه اختلاف اصلا وهو عين تلك الاشياء وهى حاضرة عنده تعالى
من غير قيام وحصول واطلاق العالم عليه تعالى بهذا العلم عند الحكماء كاطلاق المشمس على الماء المتسخن
بالشمس وليس من الصفات الكمالية له تعالى لتجدده مع الحوادث وللزوم زيادة صفة العلم عليه تعالى
والا لزم اتحاد الممكنات معه تعالى وللزوم الاستكمال بالغير لتوقفه على الممكنات واذا لم يكن هذا النحو

قوله والجواب عنهما الخ [illegible]

الثاني من العلم من صفاته الكمالية فهو لا يكون مرادًا ههنا فالعلم المختلف فيه المقصود بيانه هو العلم الاول
اعني العلم الفعلي ثم انه اختلف في حصولية العلم الفعلي له تعالى وحضوريته والحصولي ما كان مبدأ
الانكشاف فيه صورة المعلوم والحضوري ما لم يكن كذلك كما سياتي عن قريب فنقول قد اتفق جمهور الحكماء
والمتكلمين على علمه تعالى بجميع الاشياء في الازل سواء كانت الاشياء موجودة فيه او معدومة بحيث
لا يشذ عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض بوجهين النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى
هُوَ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ واما العقل فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها
كيف ومن نظر في مبدعاته من السماوات والارضين وما فيهما لا محالة علم دقائق حكم تدل على حكمة صانعها
ووجد حقائق امور بحيث يتحير في اكتناهها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا ثم تحيروا في كيفية هذا العلم بسبب
تسليم مقدمتين ممهدتين من عند انفسهم احدهما مخالفة للاخرى الاولى انه تعالى عالم بجميع الاشياء
في الازل سواء كانت موجودة او معدومة والثانية ان العلم لا يتعلق بالمعدوم الصرف والشيء لا ينكشف
عند العالم ما لم يتعلق به العلم فاضطروا بحيث هربت الآراء عن طريق الى طريق وتفرق ايدي فريق
عن فريق فنقول الشقوق العقلية في العلم الفعلي للواجب تعالى خمسة لانه اما عين ذاته تعالى او جزؤه
او خارج عنه منضم به او منتزع عنه تعالى او امر منفصل اما شق الجزئية فلم يذهب اليه ذاهب لكونه تعالى بسيطا
ذهنا وخارجا ولا منازع التركيب في ذاته تعالى واما الاربعة الباقية فقد ذهب الى كل منها ذاهب
فالمذاهب في كون علمه تعالى امرا منفصلا خمسة الاول مذهب افلاطون فانه ذهب الى ان علمه الفعلي
بالممكنات قبل وجودها بصور قائمة بانفسها مجردة عن المادة والثاني مذهب لبعض المشائين القائلين
بان كل ممكن موجود في الدهر المعبر عنه بالواقع والثالث مذهب لبعض آخر من المشائين القائلين بان
صور الاشياء كلها حاصلة في العقل الاول وهو مع ما فيه حاضر عنده تعالى والرابع وهو مذهب جمهور
المتكلمين من المعتزلة فانهم يقولون ان المعدومات الممكنة ثابتة في الواقع غير موجودة بمعنى انها ممتازة
بعضها عن بعض ولا يترتب عليها الآثار الخارجية من الاكل والشرب والمشي وغيرها وهي حاضرة بأسرها
عنده تعالى والخامس مذهب صاحب الاشراق فانه يقول ان الباري تعالى يعلم الاشياء كلها

بالاشراق النوری فجملة الاشیاء معلومة له تعالی بذلک الاشراق واما شق کونه خارجا انتزاعیا
ففیه مذهب واحد ینسبونه الی بعض المتکلمین القائلین بان علمه تعالی صفة بسیطة ذات اضافة
مناط کشف کل واحد من الممکنات اضافة خاصة وهی معنی انتزاعی واما شق الانضمام ففیه ایضا
مذهب واحد لثلثة من اساطین الحکماء المشائین ارسطاطالیس و ابی نصر الفارابی و ابی علی
ابن سینا فانهم قائلون بارتسام صور الممکنات فی ذاته تعالی واما شق العینیة ففیه مذاهب ثلثة
الاول مذهب الصوفیة الذین قالوا باتحاد الواجب بالممکنات ذاتا وهم یقولون انه لیس فی عالم
الکون الا ذات واحدة وهی الوجود ولیست بکلیة بمعنی القابل للتکثر حقیقة ولا جزئیة
بمعنی لا تقبل التکثر اصلا بل تلک الذات تتطور بتطورات اعتباریة انتزاعیة واقعیة
فهی بذاتها منشأ لانتزاع التعینات الغیر المتناهیة فعلمه تعالی بالممکنات انما ینطوی فی علم الذات
اذ ذواته لیست مغایرة للممکنات بالذات بل بالاعتبار الواقعی واما مذهب الصوفیة الصافیة فانهم یقولون
بمغایرة ماهیة الممکنات بالواجب تعالی وقالوا ان فی الممکن وجودا وماهیة فوجوده عین ذات
الواجب التی هی الوجود وماهیته غیر ماهیته وهؤلاء هم الصوفیة الصافیة فمذهبهم فی العلم الفعلی موافق
فی المآل لمذهب بعض الحکماء المتاخرین کما سیاتی ذکره فهما فی حکم مذهب واحد اعلم ان المشهور
عند تعداد المذاهب عد مذهبی الصوفیة الغیر الصافیة والصافیة مذهبا واحدا بناء علی
اتحاد عنوان الصوفیة والا فبناء علی التحقیق الذی ذکرناه یکون بینهما فرقا کثیرا کما ستفصله الا انا اتبعنا
اثر المشهور فی اطلاق اسم العشرة علی المذاهب فقلنا المذاهب فی علم الواجب تعالی عشرة والثانی
من المذاهب الثلثة لشق العینیة مذهب فرفوریوس الذی قال باتحاد العاقل والمعقول فی علم الواجب
تعالی بالممکنات والثالث مذهب الحکماء المتاخرین القائلین بان علمه تعالی بذاته فی الازل مع
تباینه لذوات الممکنات مبدأ لانکشافها کشفا تفصیلیا سواء کانت موجودة او معدومة فبعد تداخل
بعض هذه المذاهب فی البعض تلک عشرة کاملة کانت مشهورة من جمهور الحکماء فلنشرع الآن
لابطال البواطل واحقاق الحق ونتعین لتفصیل کل مذهب منها منهجا فصار المناهج ایضا عشرة

المنهج الاول

في توہين مذہب افلاطون القائل بان علمه تعالى بالممكنات قبل وجودہا صور قائمة بذواتہا حاضرة عنده تعالى وبواسطتہا ينكشف الاشياء المعدومة وذوات تلك الصور علمه تعالى بطريق الحصول لا الحضور والايراد عليه اما اولا فبان تلك الصور اما ممتنعة او واجبة او ممكنة والاول بديہي البطلان ضرورة وجودہا عنده وكذا الثاني والا لزم تعدد الوجباء وهو باطل ببرہان التوحيد وكذا الثالث لانہا كذوات الممكنات معلولات للواجب تعالى فالبتة علمہا سابق على وجودہا سبقا ذاتيا والا لزم الجہل المستحيل في جنابه تعالى فعلمه تعالى بتلك الصور قبلہا اما بصور ہي عينہا فيلزم الدور او بصور مثلہا وہلذا فيلزم التسلسل او ينطوي علمہا بالعلم ذاته تعالى فنقول لما كفى علم ذاته تعالى لعلوم الصور فلم لم يكف علم ذاته تعالى لعلوم ذوات تلك الصور اعني الماہيات مع انہا في المعلولية سواسية واجيب باختيار انہا ممكنات ولكونہا صفات لا امور امباينة كالماہيات الممكنة صادرة عنه تعالى بالايجاب من غير سبق العلم بہا وكونه تعالى فاعلا مختارا انما ہو في الامور المباينة فلا يجب سبق العلم ہہنا بل ہہناك وذكر الاستاذ ہذا الجواب في شرحه للسلم بما حاصله ان ہذه الصور ايضا على ہذا المذہب امور منفصلة فلا تكون صفات لان صفة الشيء ليست بمنفصلة عنه بل منضمة معه وان اصطلح كونہا صفات بسبب حضورہا عنده تعالى فالماہيات ايضا بعد وجودہا صفات كذلك فكما لم يحتج الى العلم سابقا في الصور فينبغي ان يكون في الماہيات ايضا كذلك واما ثانيا فبان مقدورات الله تعالى وكذا نعيم الجنان غير متناہية لاتفاق الكل على ابدية العالم فلا محالة الصور الغير المتناہية لعدم تناہي ذواتہا تكون حاضرة عنده تعالى مع الترتيب الذي تحدث به والا لزم الجہل المستحيل في جنابه تعالى بذواتہا وترتيب حدوثہا وہو باطل ببرہان التطبيق واما ثالثا فبان تلك الصور

كالماهيات هو منفصلة فلو كانت صورا علمية له تعالى وعلما فعليا هو صفة كمالية له تعالى يلزم الاستكمال
بالغير وكون الفعلي انفعاليا اذ هو علم بعد وجود الصور فيلزم الولوج فيما عنه الخروج واما ثانيا
فبان الممكنات في الازل معدومة صرفة وقد تقرر عندهم ان المعدومات الصرفة لا صور لها
فكيف يتصور وجود صور الممكنات فضلا عن قيامها بانفسها او بغيرها واجيب بان الصور قد تؤخذ
من الخارج وقد لا كالبناء يتصور صورة البيت المعدوم ثم يبنيه وههنا كذلك كيف ولو استفيدت
من الغير لزم استكماله تعالى بالغير في صفة الكمالية مع ان اخذ الصورة عن الغير من عادات
النفوس لنا قاصرة واذ هو اعلى من الكل فالبتة لا حاجة له في اخذ الصورة الى الغير على ان هذا الايراد
ليس الا قياس الغائب على الشاهد واما خامسا فهو ان افلاطون يقول بان الصور منشأ الانكشاف الممكنات
المعدومة فتكون تلك الممكنات المعدومة ممتازة بعضها عن البعض مع انه لا امتياز في المعدومات
ولا صلاحية لتعلق العلم بها واما سادسا فبان هذه الصور الافلاطونية اما ان تكون مجردة عن المواد
بتجريد المدرك كالصور الذهنية لنا الماخوذة من الاعيان او المخترعة عن المعدومات بلا حاجات وحس
وحركة او يكون تصاوير مسطحة مادية للاجسام والاعراض كتصاوير النقاشين وعلى كلا التقديرين تكون
اعراضا تحتاج في قيامها الى الغير لا تصلح لقيامها بانفسها سواء كانت صور جواهر او اعراض نعم
ذواتها لو وجدت لكانت صالحة للقيام بانفسها او تكون اجساما مجسمة كما ان عبدة الاصنام يصنعون
اجساما حجرية او طينية فيلزم ان لا يعلم سبحانه تعالى ذا الصورة بدون هذه الحيلة تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا مع انه يلزم على الاخيرين ان تكون تلك الصور اما منقوشة على الاجسام الازلية الابدية
او بعينها اجساما كذلك فيلزم قدم العالم الكثيف الجسماني وليس كذلك عند افلاطون فيسأل كيفية
هذا عن احزاب افلاطون فان قالوا بانا لا نعلم كيفية تلك الصور سوى ما قال افلاطون بطريق
الاجمال فكيفيتها بمنزلة آيات متشابهات نصدقها ولا نعلم كيفيتها فيعجزون بالكم لم لا تقولون انا عاجزون
عن اكتناه علمه تعالى كي تطمئن قلوبكم من اول الامر عن شدائد الاشكالات واما سابعا فبان صور الجواهر
جواهر وصور الاعراض اعراض كما هو المتقرر عندهم من حصول الاشياء بانفسها في الذهن فيلزم

له اعلم ان علم الباري تعالى بذاته حضوري وعلمه بالغير حصولي والعلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون عين العالم فيكون فعليا او يكون عين المعلوم فيكون انفعاليا محمد بركات احمد

له الاجسام بالفاء الموحدة وبالحاء المهملة الاشكالات ۱۲

بناءً علی مذہبہ قیام الاعراض بانفسہا وہو قول بانقلاب العرض جوہراً واجیب بان المراد من قیامہا بدونہا قیامہا لا بذات الباری تعالیٰ سواء کانت قائمۃ بالغیر اولا فیجوز ان یکون صور الاعراض قائمۃ بصور محالہا لکن یرد علیہا ما یرد علی صور محالہا من الایرادات المذکورۃ فان قلت علم السواد بدون الجسم ممکن فلو لم یعلمہ سبحانہ تعالیٰ بدون الجسم یلزم النقص فی علمہ تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً قلت النقص فی ماہیۃ السواد بحیث لو تصورت علی حدۃ یلزم کونہا جواہر لا فی علمہ تعالیٰ فلذا لا یعلم السواد بدون الجسم وکذا سائر الاعراض واجاب عنہ الفاضل اللاہوری بان انقلاب العرض جوہراً انما یمتنع فی ظرف کان فیہ عرضاً اما اذا کان بحسب اختلاف الظروف فلا کما ان الصورۃ الجوہریۃ تصیر فی الذہن عرضاً لقیامہا بالذہن وکما قال اللہ تعالیٰ ما حاصلہ ان اعمال العباد توزن فی الآخرۃ فلو لم یکن تلک الاعمال التی ہی اعراض جواہر ما معنی الوزن کما یدل علیہ قولہ تعالیٰ واما من خفت موازینہ فہو فی عیشۃ راضیۃ الآیۃ واما ثانیاً فبانہ یلزم علی ہذا المذہب ان لا یصح اطلاق العالم وحملہ علیہ سبحانہ تعالیٰ لان حمل المشتق علی شیء یستدعی قیام المبدأ والمبدأ ہہنا وہی الصور منفصل عنہ تعالیٰ واجیب بان ہذا الحمل من قبیل حمل المشمس علی الماء المتسخن بالشمس باعتبار المحاذاۃ **اقول** المثال لا یطابق الممثل لہ لان الشمس کما انہ موضوع للجرم کذلک موضوع للضوء ایضاً والمشمس یمکن ان یکون مشتقاً من الشمس بمعنی الضوء والضوء قائم بالماء فحمل المشمس علی الماء یکون باعتبار قیام مبدئہ بہ لا باعتبار المحاذاۃ علی ان الشمس جاء فی اللغۃ مصدراً ایضاً بمعنی قبول التسخن بالشمس وہذا المعنی المصدری قائم بالماء وقد یرد ہذا الجواب بوجہ آخر وہو ان الحمل باعتبار المحاذاۃ انما یکون فی المصادر الجعلیۃ کالتشمیس دون المصادر الحقیقیۃ کالعلم **اقول** ہذا تمویہ محض لان العلم ان اخذ بالمعنی المصدری الانتزاعی فلا کلام فیہ وان اخذ بمعنی مبدأ الانکشاف فہو ایضاً

زراندود کردن ١٢

له قوله واجاب عنه الفاضل اللاهوري في رسالته المسماة بالدرة [illegible] ... الشرح الجديد ... للضوء والضياء ... الاطلاق ... الشمس [illegible] ١٢ منه
له قوله [illegible] قال الفاضل اللاهوري في شرح الرسالة ... على الضوء ... من الكوة ... الاصلح ... ومنتخب اللغات ... الشمس ... ١٢ منه عفا الله عنه [illegible]

ليس مصدر حقيقة كالتشميس بل العالم المشتق منه كالمشمس المشتق من المصدر الجعلي واما ثانيا فبانه
يلزم ان يكون الباري تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن الامور المنفصلة التي هي العلم عاريا
عن العلم جاهلا واما عاشرا فيلزم استكماله تعالى بالامور المنفصلة في صفته الكمالية والحق ما قال استاذ استاذي
استاذ الكل في شرحه للسلم ان مذهب افلاطون ليس كما وجهوه بل اراد بالصور المذكورة الاعيان
الثابتة كما قالت بها المتكلمون المحققون كما سياتي تحقيق مذهبهم ولا فرق الا بالتعبير دون المعبر لان
افلاطون عبرها بالصور والمتكلمين بالاعيان الثابتة ولم يثبت في كلماته القول بوجودها بل ان الثابت
منه ان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها علم بالصور القائمة بذاتها فالقول بوجودها اختراع من الموجهين
كما يلوح اليه المنقول من كلام افلاطون في كتاب الملل والنحل لابي الفتح عبد الكريم الشهرستاني ومثل
هذا النقل من المحقق شمس الدين الشيرازي فلا يرد الايرادات المذكورة ههنا بل يكون مذهبه عين مذهب
المتكلمين فلا بطال مذهبه وجوه سنذكرها في ابطال مذهب المتكلمين

المنهج الثاني

في تزييف مذهب اكثر المشائين القائلين بوجود كل ممكن قديما كان او حادثا في الدهر المسمى بالواقع
وانما التجدد والتغير فيها بحسب الزمان فهي بذواتها حاضرة عنده منكشفة له تعالى وحضورها في الدهر عنده
تعالى هو علمه الفعلي ويقرب من هذا المذهب مسلك من لم يتفوه بالوجود الدهري وقال كما ان الله سبحانه
لعدم كونه مكانيا نسبته جميع الامكنة بالقياس اليه سواسية في القرب والبعد وليس لديه مكان قريب
وآخر بعيد كذلك لعدم كونه تعالى وصفاته الحقيقية زمانيا نسبة جميع الازمنة بالقياس اليه وصفاته
سواسية في الماضي والحالية والاستقبالية فليس في علمه كان وكائن وسيكون بل الموجودات كلها في
اوقاتها حاضرة عنده تعالى وهذا الحضور هو العلم الفعلي له تعالى ويرد القولان المذكوران بانهاج
المنهج الاول انه يلزم على هذا المذهب وجود امور غير متناهية مترتبة عنده تعالى في العلم الفعلي فيبطلها
براهين ابطال التسلسل اما وجود امور غير متناهية فلكون العالم قديما ازلا وابدا فالموجودات فيه ايضا
غير متناهية واما الترتيب فلان البعض منها معدات ففيها ترتيب طبعي في الدهر والزمان وبعضها متصلات

كالزمان والحركة فالاتصال فيها كاف للترتيب ولاحاجة فيها الى الترتيب الآخر كالخط والسطح والثاني
انه تعالى متقدم بالذات على الممكنات على القول بالقدم الدهري ومتقدم بحسب الخارج ايضا على القول
بالحدوث الدهري فيلزم جهله وعدم علمه تعالى في مرتبة ذاته وتعلق العلم بالمعدومات الصرفة وبطلانها
غني عن البيان والثالث ان الموجودات الدهرية والواقعة في اوقاتها في وجودها كالحوادث اليومية
الموجودة في الزمان على افق التقضي والتجدد الا ان الثاني تتناهى والاول غير متناه فكان العلم بالاول
كالعلم بالثاني والعلم بالثاني بالاجماع علم انفعالي ناقص لتوقفه على الغير فكذا بالاول اعني الموجودات
الدهرية والواقعة في اوقاتها يكون انفعاليا فلا يكون فعليا ووصفا كماليا لتوقفه على الغير والتفوه بالاصطلاح
غير نافع فيه والرابع ان الحوادث الموجودة في الخارج الماضية والمستقبلة تكون حج موجودة عنده
تعالى من غير تقديم ولا تاخير فالحوادث اليومية اما موجودة عنده تعالى من الازل الى الابد في الدهر
او في اوقاتها بهذا الوجود الزماني الذي يكون به موجودة في الخارج فلا حاجة الى وجودها بعد ذلك
بالحدوث اليومي والا لزم تحصيل الحاصل فاذن يلزم قدم الحوادث اليومية اذ لا نعني بالقدم الا عدم
الابتداء وهذا صادق عليها بوجودها في الازل واما موجودة عنده تعالى في الدهر او في اوقاتها بالصور
المخترعة فينساق هذا المذهب الى المثل الافلاطونية ان كانت تلك الصور قائمة بذاتها والى مذهب الشيخين
ان كانت قائمة بذاته تعالى ولا يكون طائل لتغير العبارة فعليه ما عليهما والجواب باختيار الشق الاول
والقول بان حالها كحال الامكنة فانها حاضرة عنده تعالى بلا قرب وبعد ثم وجدت في الخارج
مع قرب وبعد فكذا الممكنات كانت موجودة عنده تعالى في الازل بلا قرب وبعد ثم وجدت
في الخارج مع القرب والبعد فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا قدم الحوادث اليومية غير مرضي لان الامكنة
منحصرة في الافلاك والعناصر واذ الفلكيات عندهم قديمة بالاشخاص والعنصريات بالانواع فيكون
وجودها الازلي هو وجودها الخارجي وليس لها وجود سواه ليلزم تحصيل الحاصل ولا استحالة في قدمها كما هو
مذهبهم والقرب والبعد وعدمها فيها بالاعتبار لانها ان قيست بالنظر اليه تعالى فلا قرب ولا بعد فيها وان
قيس بعضها الى البعض ففيها قرب وبعد بخلاف الحوادث فان حضورها لو كان بهذا الوجود الزماني

عنده تعالى فى الازل فيلزم تحصيل الحاصل على تقدير الحدوث اليومى وهو باطل والا لزم قدم الحادث اليومى وهو افحش من الاول ضرورة عدمه قبل اليوم وان كان بين ح والموجودات الدهرية والموجودات فى اوقاتها وبين وجود الحوادث اليومية فرق معتد به فلا بد من بيانه للتكلم عليه على انه يلزم على تقدير الفرق كونها واسطة لانكشاف الحوادث اليومية عنده تعالى حال كونها معدومات صرفة وح مع لزوم تعلق العلم بالمعدوم الصرف يلزم ان يكون علمه تعالى بهذه المعلومات علما حصوليا لكونه بواسطة المرآة لا حضوريا بحصولها بانفسها مع ان اهل هذا المذهب قائلون بحضوريته وايضا يرد على هذا المذهب بعض ما يرد على مذهب افلاطون وهو الثامن والتاسع والعاشر فتذكر

المنهج الثالث

فى ازاحة مذهب البعض الآخر من المشائين القائلين بان صور الاشياء كلها حاصلة فى العقل الاول وهو مع ما فيه حاضرة عنده تعالى وبهذا ينكشف حصولا لا حضورا ذوات تلك الصور له تعالى سواء كانت معدومة او موجودة وأورد عليه بعدة نمط النمط الاول ان تلك الصور اما ممتنعات او واجبات او ممكنات والاولان باطلان لما مر فى مذهب افلاطون فلا محالة تكون ممكنات فلا بد من سبق علمها سبقا ذاتيا او انفكاكيا حذرا عن الجهل المستحيل له تعالى فاما بصور وعقل اول آخر وهكذا فهى لا تخلو اما ان تكون عين الاولى فيلزم الدور او غير الاولى فيلزم التسلسل واما ان يكون علمها بعلم هو عين ذاته تعالى فيقال لم لم يكتف من اول الامر لان الصور وذواتها فى المعلولية سواء وهذا الايراد كالايراد الاول على مذهب افلاطون فالجواب الجواب والرد الرد فتذكره والنمط الثانى انا نعلم ضرورة ان الممكنات فى معلوليتها سواسية فيلزم ان يعلمها سبحانه تعالى ايضا بطريقة واحدة مع انه يعلم البعض عندكم بالصور القائمة بالعقل الاول والبعض الآخر بالذات وهو العقل الاول فان قيل هو ايضا صورة العقل الاول لا نفسه قلنا هو مع انه خلاف مصرحات اهل هذا المذهب لا حاجة فى التفوه

بالعقل الاول بل ینبغی ح ان یقال علمہ الفعلی بصور قائمۃ بعضہا ببعض و ایضا علی التسلیم فصور
العقل اما قائمۃ بذاتہا او بذاتہ تعالیٰ او بقابل آخر علی الاول یلزم ما لزم علی مذہب افلاطون
وعلی الثانی یلزم کونہ تعالیٰ محلا للممکنات وہو باطل عندہم للزوم صیرورۃ الواحد البسیط
من جمیع الجہات فاعلا وقابلا معًا وعلی الثالث یلزم وجود قابل آخر وراء العقل الاول
وہو خلاف مذہبہم فان قیل ایجادہ تعالیٰ العقل الاول غیر مسبوق بالعلم قلت ہو یوجب
النقص فی ذاتہ تعالیٰ الثالث ان الممکنات المعدومۃ فی الازل لا یتعلق بہا العلم بناءً
علی ان المعدومات الصرفۃ لا یتعلق بہا العلم کما ہو المقرر عندہم مع انہ یلزم علی ہذا المذہب
کون الصور الموجودۃ فی العقل الاول مبدأ لانکشاف المعدومات الصرفۃ وعلما فعلیا
لہ تعالیٰ والرابع انہ یلزم علی ہذا المذہب کون علوم تلک الصور متاخرۃ بالذات عن علم
العقل الاول لاستحالۃ وجود الحال بغیر وجود المحل فیلزم ان یکون سبحانہ تعالیٰ فی
مرتبۃ العلم بالعقل الاول جاہلا عن العلوم بالصور فی الازل واستحالتہ بینۃ والجواب
بان العلم والایجاد متساوقان فعلمہ تعالیٰ بالعقل الاول وایجادہ لہ فی مرتبۃ واحدۃ وایجادہ
لہ وایجاد الصور فی مرتبۃ واحدۃ فعلمہ وعلمہا ایضًا فی مرتبۃ واحدۃ غیر سدید اذ منشأ
قولہم بان علمہ تعالیٰ قبل ایجاد الممکنات بالصور الموجودۃ لیس الا الفرار عن الجہل
المستحیل فی جنابہ تعالیٰ فلو کان العلم والایجاد متساوقین فکما یکون المساوقۃ بینہما
فی الصور فکذا فی ذواتہا لاتحاد العلاقۃ فلزوم الجہل قبل الایجاد باق بحالہ والخامس ان
معلوماتہ تعالیٰ غیر متناہیۃ لقدم العالم فی جانب الابد عند الکل وفی جانب الازل ایضًا
عند اہل ہذا المذہب فکما ان الحوادث الزمانیۃ لا تقف عند حد فکذا تلک الصور
ایضا کذا انہا غیر متناہیۃ موجودۃ فی العقل الاول بالترتیب الذی بینہا او بعضہا سبب
للبعض الآخر لامتناع صدور الکل عن الواحد الحقیقی فیبطلہا جمیع براہین التسلسل والیضم
یرد علیہ ایرادات اخر کالرابع والثامن والتاسع والعاشر من الایرادات المذکورۃ علی مذہب افلاطون

المنهج الرابع

في ازالة مذهب المتكلمين و المعتزلة القائلين بان المعدومات الممكنة ثابتة في عالم الواقع متمازة بعضها عن بعض من حيث ثبوتها الازلي غير موجودة فيه حاضرة عنده وعلوم فعلية له تعالى وهذا هو مذهب اهل السنة والجماعة ولابد لنا قبل ازاحة هذا المذهب من ذكر اقاويلهم

فاقول قال صاحب الفتوحات في الباب الرابع والعشرين منها انه في مقابلة وجوده تعالى اعيان ثابتة لا وجود لها الا بطريق الاستفادة من وجود الحق فتكون مظاهره تعالى في الاتصاف بالوجود وهي اعيان لذاتها ماهي اعيان بموجب لا لعلة كما ان وجود الحق تعالى لذاته لا لعلة ثم قال في الباب السادس والخمسين وثلاثة مائة منها ان الممكنات متميزة الحقائق والصور في ذاتها في الازل ولها ادراك امتثال الامر في حال عدمها ولهذا جاء في الشرع انه تعالى يأمر الممكن بالتكوين بقوله كن فيكون ولولا صلاحية الامتثال له لما امر بالتكوين ولما وصف نفسه بالقول بذلك وقال ايضا فيها في باب العلم ان الاعيان الثابتة التي هي الماهيات الممكنة معدومة متميزة ظهورها ليس انقلاب ثبوتها وجودا لان ثبوتها ذاتي لها وما بالذات لا يزول وانما الظهور الوجود الفائض عليها باحكامها وآثارها انتهى قال الشيخ المحقق ابراهيم المدني في كتابه مطلع الجود في تحقيق العلم الفعلي له تعالى ان المتكلمين و الفقهاء قالوا ان الممكنات غير مجعولة بحسب الثبوت وثبوتها ازلي وهو مذهب جميع اهل السنة والجماعة واما المعتزلة فهم ايضا قالوا به واما الاشعرية فقال ابو الحسن الاشعري في الابانة وهو آخر مصنفاته وهو المعتمد في معتقداته ونقل عن الحافظ ابي القاسم ابن عساكر الدمشقي و الحافظ تقي الدين ابن تيمية الحنبلي بان الممكنات في الازل متميزة ثابتة غير موجودة وغير مجعولة في ثبوتها الازلي واما الماتريدية فهم ايضا قائلون بان للماهيات الممكنة ثبوتا في الازل في نفسها غير مجعولة باعتبار الثبوت كما ذكره ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوي الحنفي في عقيدته وقد ذكر في اولها هذا اعتقاد اهل السنة والجماعة و مذهب فقهاء ملة ابي حنيفة نعمان بن الثابت الكوفي وابي يوسف يعقوب بن ابراهيم

الانصاری وابی عبداللہ بن محمد بن الحسن الشیبانی رضوان اللہ علیہم اجمعین فانہم کلہم معتقدون بان اللہ تعالیٰ الخالق بعلمہ وقدرلہم اقداراً ولم یخف علیہ شیئ قبل ان یخلقہم وعلم ما ہم عاملون بہ قبل خلقہم ونقض صرح بہ المحقق کمال الدین بن الہمام فی المسایرۃ بانہ تعالیٰ یعلم الممکنات قبل وجودہا فی الازل بلا ارتسام بحسب امتیازہا الثبوتی فمتعلق العلم الماہیات المتمیزۃ فی عدمہا لکونہا ثابتۃ فی نفس الامر ودلیل اہل ہذا المذہب انا نحکم بداہۃ ان الممکنات اقوی حالاً فی الازل من الممتنعات اذ الممکن صالح لقبول الوجود وفیہ بخلاف الممتنع فلو لم یکن الممکن ثابتاً فی الازل والممتنع منفیاً محضاً لما کان للممکن ترجیح علی الممتنع فلابد من ثبوت الممکن لیترجح **اقول** لا نم ان الفرق بین الممکنات والممتنعات فی الازل لایمکن الا بثبوت احدہما وعدم ثبوت الاخری لم لایجوز ان یکون الفرق بینہما فیہ بوجہ آخر غیر ہذا امتثل ان یعلم اللہ سبحانہ الممکنات فی الازل یعلم ہو عین ذاتہ کما سیاتی دون الممتنعات وما جعل ہذہ الاقوال المذکورۃ عند الاستاذ دلیلاً نقلیاً لاہل ہذا المذہب فلا افقہہ حق التفقہ لانہا وان کانت ولائل للمسلم لکن لاتفہم الحکیم علی انہ لیست لائل للمسلم ایضاً لانہا اقوال لتعیین مذہبہم فیکون دعاوی لا دلائل ولو سلم فایضاً فیہ وہن ظاہر لان الثبوت ہو الوجود ولو ارید بہ معنی آخر فلابد من اثباتہ بدلیل قطعی ویرد الاشکال علی ہذا المذہب بوجوہ اما اولاً فبانہ یلزم علی ہذا المذہب استکمالہ تعالیٰ بالغیر ان قیل ان المتکلمین لا یستحیلونہ لانہم قالوا ان صفۃ العلم تقتضی بحسب ذاتہ تعلقہ بالمعلوم لانہ صفۃ ذات اضافۃ او اضافۃ فی نفسہا فلا تترتب اثرہا الا اذا ارتبط بالغیر ولو بالاعتبار فتوقف ترتب آثار الشیئ علی ما ہو من مقتضی ذاتہ لایسمی استکمالاً بالغیر **اقول** لایخفی ان المتکلمین القائلین بہذا القول غیر المتکلمین الذین ہم اصحاب ہذا المذہب لان اہل ہذا المذہب من القائلین بان العلم الفعلی لہ تعالیٰ بامور منفصلۃ والقائلین بالقول المذکور حاکمون بکون علمہ الفعلی امراً انتزاعیاً کما سیاتی فلا یجری ہذا الجواب قطعاً واما ثانیاً فہو بعینہ الثامن فی المنہج الاول واما ثالثاً فہو التاسع فیہ فیتذکر

[illegible]

وبالجملة ترد علی ہذہ الاقوال ایضاً اشکالات عدیدة تظہر بالتامل الصادق والتفکر اللائق

المنہج الخامس

فی اہانة مذہب صاحب[1] الاشراق القائل بانہ تعالی یعلم الاشیاء کلہا فی الازل[2] لاشراق النوری فجملة الاشیاء معلومة لہ تعالی بذلک[3] الاشراق بلا ارتسام وعینیة وہو نور محض ونوریتہ عین ذاتہ اعلم ان بیان مذہبہ علی ہذا النہج بناءً علی ما وجہہ الموجہون کلامہ فی حکمة الاشراق واما بناءً علی ماسنح لی فی توجیہ مذہبہ فہو حق راجع الی مذہب الحکماء المتاخرین من عینیة علمہ الفعلی للممکنات معہ تعالی وانا انما نبطل بیانہ علی ہذا النہج فنذکر اولاً کلامہ ثم التوجیہ الذی تبین لدی عرشہ علی التحقیق ثم التوجیہات الاخر ثم تزییفات تلک التوجیہات فنقول انہ قال فی حکمة الاشراق انہ لما تبین ان الابصار لیس من شرطہ انطباع الشبح او خروج الشعاع من البصر بل یکفی فیہ عدم الحجاب بین الباصر والمبصر فاذا کان عدم الحجاب کافیاً فی العلم الشروقی الحضوری فی الابصار فہو تعالی نور الانوار ظاہر الذات وغیرہ ظاہر لہ فلا یعزب عنہ مثقال ذرة فی السموات والارض اذ لا یحجبہ شئ عن شئ فیدرک جمیع الاشیاء بالاشراق الحضوری الذی ہو اشرف انحاء الادراک لا الصوری فی ذاتہ فیتکثر ذاتہ المقدسة وجہاتہ لکونہ فاعلاً وقابلاً وجہة الفعل غیر جہة القبول فلا یکون واحداً حقیقیاً انتہی **اقول** ما یتضح لی من ہذا القول ہو ان مذہبہ بعینہ مذہب الحکماء المتاخرین القائلین بعینیة علمہ الفعلی للممکنات مع ذاتہ تعالی ولزوال الخفاء لا باس ان اشرحہ **قولہ** بل یکفی فیہ الی آخرہ کما ہو شان مطلق الحضوری **قولہ** فہو تعالی الفاء فیہ للتعلیل یعنی اذ ہو تعالی نور الانوار وظاہر لذاتہ فلا یخفی علیہ حبة خردل فی السموات والارض **قولہ** فیدرک جمیع الاشیاء بالاشراق الحضوری الذی ہو اشرف انحاء الادراک الخ اعلم انہ لما قال ان علمہ تعالی لجمیع الاشیاء حضوری والحضور یقتضی باصراً ومبصراً والمبصر فی العلم الفعلی لہ تعالی وہو الممکنات المعدومة لیس بموجود فلا بد ان یعلم الممکنات فی الازل بعلم ہو عین ذاتہ تعالی لانہ علة لہا وعلم العلة یستلزم علم المعلول والا لزم الجہل المستحیل وایضاً اذا کان

[1] ای الشیخ شہاب الدین المقتول ۱۲ عزیز الحسن عفا عنہ

[2] قائم بذاتہ و ہو منفصل عنہ کضوء الشمس بالنسبة الیہا ۱۲ عزیز الحسن عفا عنہ

[3] ای مذہب صدر المحققین ۱۲ عزیز الحسن عفا عنہ

علمه تعالى حضوريا فلابد ان يكون فيه احدى ثلثة علاقات الحضوري التي هي العينية والانضمام والعلية والعينية بينه تعالى وبين الممكنات باطلة كما سياتي وجه بطلانها في مذهب الصوفية وكذلك الانضمام لانه يبطله قوله الآتي لا بصور في ذاته فتعين شق العلية فلما علم سبحانه تعالى ذاته عز مجده علمه من حيث هو علة والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فانطوى علم الممكنات في علم ذاته تعالى وصار العلم بالممكنات عين العلم بذاته تعالى وعلمه تعالى عين ذاته فعلم الممكنات الذي هو عين علمه تعالى ايضا يكون عين ذاته تعالى **قوله** لا بصور في ذاته اي مرتبة ذاته سواء كانت تلك الصور قائمة بذاتها كما هو مذهب افلاطون او بذاته تعالى كما سياتي في مذهب الشيخين والمعلم الاول او صورا في العقل الاول كما هو مذهب بعض المشائين وسواء كانت ممكنات ثابتة كما هو مذهب جمهور المتكلمين او موجودة في الدهر كما هو مذهب البعض الآخر من المشائين **قوله** فيتكثر الفاء للتعليل فاتضح ان مذهبه عين مذهب الحكماء المتاخرين القائلين بعينية علمه الفعلي للممكنات معه تعالى في مرتبة الاجمالي وح لاغبار على هذا المذهب بل لا يكون مذهبا براسه اذ هو عين مذهب الحكماء المتاخرين ثم وجه بعضهم كلامه بان مراده ان الممكنات ثابتاتها ومتغيراتها موجودة في الدهر حاضرة عنده تعالى بالحضور الشروقي ففيه مع ما يلزم عليه من المفاسد المذكورة في المنهج الثاني انه لا يكون مذهبا براسه مغايرا لمذهب بعض المشائين القائلين بوجود الحوادث اليومية في الدهر واما على التوجيه الذي ذكرته فهو وان لم يكن مذهبا براسه لكنه خال عن المفاسد صاف عن الكدورات وبعضهم وجه كلامه بوجه آخر وهو المذكور في الحواشي الجلالية حيث قال بان مراده ان علمه تعالى المحض اضافة اشراقية وهو تعالى مستغن في علمه عن الصور وله تسلط محض وقهر اتم وهو النور المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء ونوريته عين قدرته وعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها فعلمه تعالى بذاته لا يزيد على ذاته وعلمه بالاشياء لا يزيد على حضور ذواتها والذوات القاسية والخيرية سواسية الحضور لديه تعالى ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد حضور المبصر لا لخروج شعاع ولا بارتسام الصورة في الجليدية فالمبدأ الاعلى اوجد المعلول الاول وفي حال ايجاده علمه لا انه علمه فاوجده ولا انه اوجده فعلمه ليلزم ان يكون العلم انفعاليا

بل اوجده عاقلا له وهكذا المعلول الثانى والثالث فعلمه تعالى بالاشياء علم فعلى حضورى فلا يلزم
ان يكون فاعلا موجبا لان اقتضاء الشئ للشئ ان كان مع شعور بالشئ المقتضى فهو ارادة وان
كان بلا شعور فهو ميل طبعى ولا فرق بين الميل الطبعى والارادة الا ان الاول يفارق الشعور بخلاف
الثانى فمقارنة الشعور والعلم بالفعل الناشئ من نفس ذات العالم كاف فى كونه اراديا اختياريا
انتهى ففى هذا التوجيه ايضا حزازة بوجهين اما اولا فبان الفعل الارادى الاختيارى ما يكون للارادة
والاختيار فيه مدخل ومعية العلم مع الايجاد لا يكفى فى الاختيار بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
فان الساقط من السقف باسقاط القاسر وكذا المرتعش مع كونهما شاعرين بالسقوط وحركة
اليد لا يكون هذا الفعل منهما اختياريا لعدم مدخلية الاختيار فيه واما ثانيا فبانه ان كان العلم
الذى هو عين الايجاد زائدا على ذاته فاما قائم به تعالى فيرجع الى مذهب الشيخين والعلم الاول
كما سياتى من ان العلم الفعلى له تعالى عندهم بصور قائمة بذاته تعالى او منتزع عنه فيرجع الى مذهب
بعض المتكلمين القائلين بان علمه الفعلى صفة ذات اضافة او اضافة محضة فلا يكون على هذين
التقديرين مذهبا براسه ومع ذلك يبطل بالبراهين المبطلة لهما وان كان ذلك العلم الذى هو عين
الايجاد نفس ذات الواجب فيرجع على هذا التوجيه ايضا الى مذهب الحكماء المتاخرين ولا يكون مذهبا
براسه ويصير المآل الى ذلك التوجيه الحق وان كان امرا منفصلا فيرجع الى احد مذاهب
الانفصال وقد يذكر للتوجيه وجه آخر اوهن من بيت العنكبوت رأينا
تركه اجدر واعلم ان ما ذكرناه من التوجيه وان كان مخالفا للاجماع لانهم
عدوا مذهبه على حدة من جميع المذاهب لكن الفطن المتوقد يتبعه لان الحق احق بالاتباع

المنهج السادس

فی رد مذهب المتکلمین القائلین بان العلم الفعلی له تعالی صفة بسیطة لها تعلقات بالاشیاء الممکنة قبل وجودها
ومناط کشف کل احد واحد من الممکنات اضافة خاصة وهی معنی انتزاعی وأعلم ان اصحاب هذا المذهب
لما قالوا کما ان سائر صفاته زائدة علی ذاته عز مجده فکذا صفة العلم وهی صفة واحدة بسیطة ولها
تعلقات خاصة بکل واحد من الاشیاء الممکنة واضافات خاصة وبهذه التعلقات والاضافات
ینکشف الاشیاء عنده تعالی والعلم بهذا المعنی امر انتزاعی قائم بذاته تعالی کقیام الانتزاعیات وهو
علم فعلی له عز مجده والاشیاء معلومة له تعالی بهذا العلم الفعلی انتهی فزعم بعضهم ما حاصله ان الصفة
البسیطة التی هی العلم الفعلی له تعالی قدیمة وتعلقاتها حادثة بحسب حدوث المتعلقات فهو مردود
بوجهین اما اولا فبانه یلزم علی هذا الزاعم ان لا یعلم سبحانه تعالی الممکنات فی الازل اذ مدار الانکشاف
ح علی التعلقات وهی لیست موجودة فی الازل لکونها حادثة ولکون الممکنات معدومة فیه واما
ثانیا فبما نقل عن المحقق الدوانی مع حذف بعض عباراته وهو ان مذهب اهل الاضافة لیس کما زعمت
بل هم صرحوا بان صفة العلم زائدة علی ذاته تعالی کسائر الصفات موجودة بوجود خارجی واحد لا تعدد
فیه انما یتعدد تعلقاته بحسب تعدد الاشیاء ولها بالاشیاء عندهم تعلقان تعلق ازلی فی ثبوتها الازلی و
تعلق حادث تابع بوجودها الحادث والاول دفعی لا تعاقب فیه ولا تدریج ولهذا لا تغیر فی التعلق
الاول علم فعلی والثانی الحادث المتغیر وهو علم انفعالی ولیس مراد المتکلمین من حدوث التعلقات حدوث
تعلقات العلم الفعلی المقدم علی الایجاد اذ لا تغیر فیه ولا حدوث وانما التغیر والحدوث فی التعلق الثانی
انتهی فان قیل ان العلم اضافة فتحققها یستدعی تحقق الطرفین والمعلوم فی الازل منتف قلت
استدعاء تحقق الطرفین فی الاضافة الحادثة مسلم واما فی الاضافة والتعلق القدیم الازلی
فلا نم کیف والا لم یبق بین التعلق الحادث والقدیم فرق بل یلزم ح اما قدم الحادث او حدوث

القديم والقياس على التعلق الحادث قياس الغائب على الشاهد كما لا يخفى فان قيل[1] يلزم على اهل هذا المذهب بسبب كون علمه تعالى زائداً ان يكون له تعالى علوم موجودة غير متناهية فيبطله البراهين المبطلة للتسلسل قلت على ما في شرح المواقف ان التعدد في التعلقات العلمية فهي اضافات انتزاعية فيجوز لاتناهيها واما ذات العلم فواحدة لا تعدد فيها فالآن قد تقرر مذهبهم بانهم قائلون بكون العلم الفعلي له تعالى صفة بسيطة ذات اضافات وتعلقات قديمة فنبطله بوجهين اما اولاً فبان المعنى الانتزاعي من حيث هو وهو التعلق ههنا لا يكون بنفس ذاته منشأ وعلة للانكشاف الا بعد الانتزاع اذ هو بذاته قبل الانتزاع معدوم وما كان بنفسه معدوماً غير متميز كيف يصلح كونه مبدأً لانكشاف غيره وتميزه عما عداه فلو كان الانتزاعي منشأ للانكشاف في جنابه تعالى فهو انما يكون منشأً له بعد الانتزاع والمفهوم الانتزاعي بعد الانتزاع يكون انضماميا لحصوله في المدرك وقيامه به وارتسامه فيه فيرجع الى مذهب الشيخين والمعلم الاول القائلين بكون العلم الفعلي له تعالى صوراً قائمة بذاته تعالى وسنبطله انشاء الله تعالى وان كان منشأ هذا الانتزاعي مبدأً لانكشاف الاشياء المعدومة فهو اما عين ذاته تعالى وهو بعينه مذهب الحكماء المتاخرين وبه يحصل المطلوب كما ستقف عليه او جزؤه تعالى وهو باطل لانه تعالى بسيط ذهنا وخارجاً او امر منضم معه تعالى فهو مذهب الشيخين والمعلم الاول وهو ايضا باطل كما سيجئ او امر انتزاعي فيعود الترديد ويبطل او امر منفصل فيرجع الى احد مذاهب الانفصال وقد علمت ان كلها باطلة كما مر واما ثانياً فبان الصفة البسيطة التي لها اضافات وتعلقات خاصة بالاشياء الممكنة المعدومة اما ان يكون عينه تعالى او جزأه او منفصلا عنه او منتزعا عنه او منضما معه على الاول ثبت المطلوب ويلغو انتزاع الاضافات الخاصة عنه اذ ذاته تعالى كاف في كونه

[1] قوله فان قيل الخ [illegible]

مبدأ للانكشاف وعلى الثاني يلزم التركيب وهو باطل كما مر وعلى الثالث يرجع الى احد مذاهب الانفصال وكلها باطلة كما مر وعلى الرابع يبطل بالدليل الاول فتعين الخامس وهو مع كونه راجعا الى مذهب الشيخين وغيرهما باطل بان الصفة المذكورة لو قامت بذاته تعالى فيكون محتاجة اليه فيكون ممكنة فلابد له من علة وعلتها اما ذاته تعالى او غيره على الثاني يلزم الاستكمال بالغير وعلى الاول يعني اذا كانت ذاته علة لها ففي مرتبة ايجاده لها وكذا في مرتبة مقدمة عليها يلزم الجهل او التسلسل وكلاهما محالان بالذات فلا يجوز كل واحد منهما في مرتبة من مراتب نفس الامر فلا يرد ان المستحيل خلوه تعالى عن العلم في الخارج واما بحسب نحو ملاحظة العقل فلا وجه عدم الورود ان مرتبة التقدم ثابتة لذاته تعالى بحسب الخارج مع عزل اللحاظ عن ملاحظة الذهن ففي تلك المرتبة يكون سبحانه تعالى خاليا عن العلم بتلك الصفة فيلزم الجهل والاضطرار

المنهج السابع

في انحاء مذهب ثلة من اساطين الحكمة كارسطاطاليس وابي نصر الفارابي وابي علي ابن سينا واتباعهم القائلين بان العلم الفعلي له تعالى بصور مرتسمة في ذاته تعالى لان الممكنات في زعمهم معدومات صرفة فهي لا تصلح لمعلوميتها عند العالم فلهذا اخترع الله تعالى صور المعدومات فصارت حاضرة عنده قائمة به تعالى وبواسطتها ينكشف ذوات تلك الصور عنده تعالى في الازل مع كونها معدومات صرفة ورد هذا الطرق شتى اما اولا فبان عدد الانضمامات بحسب عدد المعلومات اذ العلم الواحد لا يكفي لانكشاف معلومات متعددة متميزة ومعلوماته تعالى غير متناهية ولو كان لا تقفيا بحسب الحدوث اذ لا لاتقفية في علم الله تعالى والا لزم الجهل المستحيل ولا شك ان المعلومات الغير المتناهية مرتبة ترتيبا بحيث تتعين به الاول والثاني والثالث وهكذا فان العلم المتعلق بالحادث اليومي مثلا يكون اولا والعلم المتعلق بالحادث في غد يكون ثانيا والمتعلق بعد ذلك ثالثا وهكذا وبهذا القدر من الترتيب في تلك الصور يجري التطبيق والتضايف وجميع البراهين المبطلة للتسلسل واما ثانيا فلما قال

المحقق الطوسی فی شرح الاشارات ما حاصله انه یلزم علی مذهب ہؤلاء الاساطین کون البسیط المحض وهو الواجب تعالی قابلاً وفاعلاً معاً وکونه محلاً المعلولاته الممکنة المتکثرة وقد تقرر عندهم خلاف ذلک وامّا ثالثاً فبان الصور المذکورة لو قامت بذاته تعالی فتکون محتاجة فتکون ممکنة فلا بد من علة ولا یکون علتها غیر ذاته تعالی حذرا عن الاستکمال بالغیر فاذا کانت ذاته علة فتعین ایجادها وقبله یلزم الجهل والتسلسل فی مرتبة من مراتب نفس الامر وهما باطلان وبیانه علی وجه التوضیح مرآنفا فتذکر وکذا یرد علی هذا المذهب الایراد الاول والثالث ایضاً یادنی تغیر والرابع والخامس ایضاً ان قطع النظر عن قول افلاطون وکون الصور قائمة بذواتها والسادس ایضاً ببعض الشقوق والتاسع والعاشر کلها من ایرادات المنهج الاول علی مذهب افلاطون اعلم انه اعترض ههنا بان الشیخین صرحا بان علمه تعالی بالاشیاء صفة لذاته تعالی والمشهور من مذهب الحکماء ان علمه تعالی عین ذاته تعالی کسائر صفاته فما السبب فی ذهابهما الی هذا ومخالفتهما للمشهور واجاب عنه جدی قدوة العلماء الکبار زبدة حکماء الامصار المؤید بالتاییدالغیبی عبدالغنی غفرله الله العلی بفضله الجلی فی حاشیته علی الحاشیة الزاهدیة علی الرسالة القطبیة بانه لایبعدان یکون مرادهما ان علم الله تعالی بالاشیاء تفصیلاً صفة لذاته تعالی وقائم بارتسام صور الاشیاء فی ذاته تعالی کما نقل من مذهبهما والعلم الاجمالی بالاشیاء عینه تعالی کما هو المشهور من الحکماء فلا تخالف بین الکلامین فعلی هذا التقدیر یرجع هذا المذهب ایضاً الی مذهب الحکماء المتاخرین ولا یرد الایرادات

المنهج الثامن

وفیه مسلکان المسلک الاول فی قلع مذهب الصوفیة الغیر الصافیة القائلین باتحاد ذات الواجب مع ذوات الممکنات فالمتعین بکل تعین هو الممکن والمعرّی عنه

هو الواجب سبحانه فعلمه تعالى بالممكنات ينطوي في علمه بذاته اذ هي ليست عندهم مغايرة
للممكنات بالذات بل بالاعتبار فذاته المعرى مبدأ الانكشاف للتعينات المعدومة في
الازل ويرد عليه الاشكال بوجهين الاول انه قال امام العارفين محي الدين ابن العربي
في الباب الثاني والتسعين والمائتين من فتوحاته المكية ومن اعظم الدلائل على نفي الاتحاد
والحلول الذي يتوهم بعضهم ان تعلم عقلا ان القمر ليس فيه الا من نور الشمس شيئ وان الشمس
ما انتقلت اليه بذاتها فكذلك العبد ليس فيه من خالقه شيئ ولا حل فيه وايضا قال في
باب الاسرار منها ما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد كما ان القائل بالحلول من اهل الجهل والفضول
انتهى والثاني انه يلزم على هذا المذهب ان يكون سبحانه تعالى كالطبائع المرسلة على
مذهب افلاطون فان الطبائع المرسلة عنده كانت موجودة في الازل ثم لحقها اعتبارات
فتتكثر فالواجب ايضا على هذا المذهب كان في الازل معرى عن التعينات ثم لحقه تلك
فصار سبحانه ممكنات فالواجب مع التعينات ممكنات وبدونها هو الواجب فالواجب
والممكن بمنزلة الجزء والكل ولا شك ان العلم بالجزء لا يستلزم العلم بالكل واذا الواجب ليس
وجها لها لكون ذي الوجه معدوما في الازل وهي الممكنات فلا محالة يلزم الجهل المستحيل
في جنابه تعالى في الازل واعلم ان ما يجعل ثبوت الاعيان الثابتة باقوال منقولة عن
بعض الاجلة دليلا على عدم اتحاد الممكنات معه تعالى فهو ان تم لدل على ذلك لكن لم
يتم عندي كما يظهر بالرجوع الى المنهج الرابع المسلك الثاني في قمع مذهب الصوفية

عه الرابع ان هذه الاقوال لا تصلح دلائل على اثبات الاعيان الثابتة فضلا عن كونها دلائل على عدم اتحاد الممكنات مع الواجب سبحانه تعالى وتقدس فانظر فيه بعين التحقيق اذ هذا

الصافية القائلين بمغايرة ذوات الممكنات بالواجب سبحانه بان فى الممكن وجوداً وماهية فوجوده
عين ماهية الواجب التى هى الوجود وماهية غير ماهيته تعالى فحضور وجود الواجب الذى هو عين
وجود الممكن ونفس ذاته تعالى بعينه حضور وجود الممكن فحضور ذوات الواجب هو حضور الممكنات
اذ لا معنى للحضور الا الوجود الذى به ينكشف الشئ عند العالم فالوجود الذى هو نفس ذاته تعالى
بواسطة تعلقه بالكل ينكشف به سائر الاشياء عنده فى الازل وهذا المذهب هو مختار السيد
الزاهد على مايظهر بالتتبع فى كلامه فى مواضع منها ما قال فى حاشيته على الشرح الجلالية تحقيقه على
ما الهمنى ربى بفضله ومنه ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب
الجهة الثانية لايصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة معدوم محض فالجهة التى بحسبها يتعلق العلم
به هى الجهة الاولى وهى راجعة اليه تعالى لان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب كما ذهب
اليه اهل التحقيق فعلمه تعالى بالممكنات منطوى فى علمه لنفسه بذاته بحيث لايعزب عنه شئ
منها انتهى وليس معنى عينية وجود الممكن لوجود الواجب عنده ان وجود الممكن والواجب
شئ واحد بل معناه ان ما به موجودية الممكن عين وجود الواجب واعترض عليه كمال المحققين و
المدققين بان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن لايؤدى الى طائل كيف ووجود الممكن
صار مباينا له من كل وجه لاتحاده مع الواجب تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور
الآخر اول الكلام واجيب عنه بانه لم لايجوز ان يكون بين احد المتباينين علاقة خاصة بها
ينكشف كنه الآخر كما سياتى تحقيقه انشاء الله تعالى ونعم ما قال فى رده الاستاذ افضل العلماء
المتاخرين مقدام الحكماء الراسخين شرف الملة والدين فى شرحه للسلم وهذا على تقدير صحته
لايفيد ههنا فان عينية الوجود بهذا الوجه اما ان يستلزم وجود الممكن عند وجود الواجب فالعالم
اذن يكون قديما واما ان لايستلزم فحينئذ تعلق العلم بالمعدوم الصرف قبل الوجود فيرجع الاشكال
قهقرى واما انهم ما ارادوا من انطواء علم الممكن فى علم الواجب بذاته ان مجرد حضور ذاته تعالى
عنده عز مجده يستلزم حضور الممكن عنده تعالى فهذا غير صحيح لان الممكن غير الواجب عندهم

وهو سبحانه في الازل موجود ولكن معدوم صرف في زعمهم فامثال هذه المزخرفات لا تغني من الحق شيئا انتهى واعلم ان مذهب الصوفية حالي طوره فوق طور العقل المتوسط لا قالي فالعقل المتوسط وان يمد عنقه عليه للابطال لكنه بري عن القيل والقال لا يدركه الا صاحب الحال وعندي انه حق صريح والاشكالات عليه كلها فرية بلا مرية فاتبعه بالنصح النصيح

المنهج التاسع

في ابطال مذهب فرفوريوس القائل باتحاد العاقل مع المعقول في العلم الفعلي له تعالى في الازل لا يخفى ان ناقلي مذهبه لم يزيدوا في تفصيل مذهبه على هذا القدر اما لعدم اكتناههم كيفية العلم الفعلي له تعالى على وفق زعمه او لعدم التفاتهم الى ذلك او لانهم لم يستبعدوا القول بتباين ذات الواجب مع الممكنات واتحادهما حين العلم الفعلي له تعالى بالممكن في الازل وهذا منكر قطعا ضرورة ان الاتحاد بين المتباينين في جزء من اجزاء نفس الامر شنيع جدا والاحسن ارجاعه الى مذهب الصوفية الصافية بان يقال ذوات الممكنات مباينة معه تعالى وجودها عين ذاته فالايراد ثمه هو الايراد ههنا

المنهج العاشر

في احقاق مذهب الحكماء المتاخرين القائلين بعينية العلم الفعلي للممكنات معه تعالى وبيانه على وجه التفصيل ان الممكنات مباينة بالذات لذاته تعالى وذاته تعالى مع كونه مباينا معها له خصوصية خاصة مع كل واحد واحد من الممكنات ينكشف بها كشفا تفصيليا ولذا يكون هذا العلم صفة الكمال كيف اذ لو كان الكشف فيه اجماليا لصار هذا العلم ناقصا لا وصفا كماليا له تعالى فان قلت لما كان الكشف فيه تفصيليا فما وجه تسميته بالاجمالي قلت سمي لمشابهته هذا العلم الفعلي الذي للواجب تعالى بالعلم الاجمالي الذي يكون للممكنات في كون امر واحد منشأ لانكشاف كثيرين فكما ان الصورة الواحدة في الممكنات كصورة العسكر من بعيد يكون منشأ لانكشاف كثيرين كذلك في علم الواجب تعالى وتقدس لكن الكشفين متغايران جدا ففي الممكنات كشف ناقص اجمالي وفي الواجب تعالى الكشف تام تفصيلي لا يقال لا يتصور الكشف مع كون ذات الكاشف مباينا

لذات المکشوف لان الکشف انما تحقق بقدر الاتحاد لانا نقول لم لا یتصور الکشف اذا کان للکاشف خصوصیة خاصة مع المکشوف ثم یستحیل ذلک فیما لیس له خصوصیة اصلا واما مع وجود الخصوصیة فلا نم فان قیل کیف یتصور التمایز بین الممکنات فی الکشف مع کون ذات الکاشف لکلها واحدا قلت لما کان له تعالیٰ مع کل واحد واحد خصوصیة خاصة فبتمایز تلک الخصوصیات یتمایز العلوم لا یقال تلک الخصوصیات اما منضمة فیرجع الی شق الانضمام او منتزعة فیرجع الی شق الانتزاع وکلاهما باطلان لانا نقول انها منتزعة ولکن لیست مبدأً للانکشاف بل مناط الانکشاف ومبدؤه هو ذاته الواحدة البسیطة ویجوز ان یکون ذات واحدة منشأً لانتزاع امور کثیرة مختلفة الآثار والاحکام بل لامور غیر متناهیة الا تری ان الکرة الواحدة البسیطة تکون منشأً لانتزاع المناطق والمحاور والاقطاب والدوائر الصغار الغیر المتناهیة للاتناهی النقط المفروضة فیها وکون کل نقطة راسمة للدائرة فکما ان الکرة الواحدة البسیطة تکون منشأً لتلک الامور المتکثرة کذلک الواجب سبحانه منشأً لانتزاع خصوصیات مختلفة متمایزة الآثار والاحکام فذاته تعالیٰ بتلک الخصوصیات الخاصة بکل واحد واحد یکون منشأً لکل من الممکنات فیحصل التمایز بین الممکنات ایضاً ویکون الکشف تفصیلیاً تاما والدلیل علیه علی ما ادعی الیه نظری هو انه لو لم یکن العلم الفعلی له تعالیٰ عین الواجب سبحانه لکان اما جزأه وهو باطل کما مر او امراً منضما به فیرجع الی مذهب الشیخین والمعلم الاول وقد علمت بطلانه او امراً منتزعا فیرجع الی مذهب بعض المتکلمین القائلین بان العلم الفعلی له تعالیٰ صفة بسیطة ذات اضافة وهو ایضا باطل کما مر او امراً منفصلا فیعود الی احد مذاهب الانفصال وقد عرفت بطلانها جمیعاً فالتوالی کلها باطلة فالمقدم مثله فثبت کون العلم الفعلی له تعالیٰ عین الواجب فالواجب تعالیٰ مع کونه مباینا لذوات الممکنات مبدأ الانکشاف کل واحد واحد لوجوه واحدی ثلث علاقات الحضوری وهی العلیة والعلم بالعلة هی بعینه العلم بالمعلول ان قلت قال فی حکمة الاشراق قول المشائین بان الواجب تعالیٰ علة لجمیع الاشیاء فالعلم بالعلة بعینه العلم بالمعلول

لا استفاد له لان معلوله غیر ذاته عندهم فکذلک العلم بمعلوله غیر العلم بذاته لوجوب مغایرة العلم باحد المتغایرین العلم بمتغایر آخر کما تشهد به الفطرة السلیمة **اقول** دعوی البداهة فی محل النزاع غیر مسموع لا بد له من دلیل قطعی لم لا یجوز ان یکون بین المتباینین علاقة خاصة بها ینکشف احدهما بالآخر الا تری ان ما تقرر عندهم ان العوارض لا تعطی الکنه لم یقم علیه دلیل قوی بل العقل السلیم یجوزه بین المتباینین فضلا عن العوارض حیث یکون بینهما علاقة خاصة وان لم تکن معلومة وما قال شارح التجرید فی الشرح الجدید ان معنی کون وجود العلة موجبا لوجود المعلول ان العلة بوجودها الخارجی یستلزم وجود المعلول لا انها بوجودها الذهنی یستلزم وجود المعلول وهذا هو مطلوبهم ههنا انتهی **فاقول** العلة بوجودها الخارجی انما یستلزم المعلول من جهة الایجاد والتاثیر واما بحسب وجودها الذهنی فلا یستلزمه من تلک الجهة بل یستلزمه لما بین مفهومی العلة والمعلول من التضایف فلما تصور ذات العلة من حیث هی علة یستلزم علم ذات المعلول من حیث هو معلول واما ما قال بعد ذلک مع ان هذا الاستلزام علی تقدیر تسلیمه انما یکون فی العلة الموجبة اذ وجود المعلول من لوازمه واما العلة الغیر الموجبة فلیس المعلول من لوازمها والواجب تعالی بالنسبة الی الحوادث الیومیة لیس بعلة موجبة عندهم ایضا فلا استلزام اصلا انتهی **فاقول** کما نبهتک آنفا ان الاستلزام ههنا لیس من جهة الایجاد الخارجی بل لان بین مفهومی العلة والمعلول تضایفا وفی مفهوم العلیة العلة التامة والناقصة سیان فاستلزام تصور احدهما لتصور المعلول دون الاخری ترجیح بلا مرجح وما قال المحقق الدوانی فی بعض کتبه ثم ان اصحاب هذا المذهب ذکروا ان علمه تعالی حضوری والمعلوم بالعلم الحضوری هو بعینه الصورة العینیة من غیر ان یکون هناک صورة اخری فلا بد ان یکون للمعلوم وجود فی الخارج حتی یکون الصورة العینیة بعینها هی الصورة العلمیة ولا تقرر المعدومات فی الازل عندهم فکیف یتصور ان یکون علمه بذاته علما حضوریا للمعدومات اذ من المعلوم ان وجود العلة لیس بعینه وجود المعلول حتی یکون صورتها العینیة منطویة علی صورته العینیة فلا یوجب انکشاف ذاته انکشاف

الممکنات المعدومة اذ ہی لیست صرفۃ لا تصلح للانکشاف انتہی **اقول** لا نسلم ان العلم والمعلوم فی الحضوری دائماً یتحدان لیحتاج الی وجود المعلوم فی الخارج وکون الصورۃ العلمیۃ عین الصورۃ الخارجیۃ بل العلم الحضوری قسمان قسم یکون العلم فیہ عین العالم وقسم یکون العلم فیہ عین المعلوم کما نص علیہ بعض المتاخرین حیث قال العلم الحضوری اما عین العالم کعلم الواجب بالممکنات اجمالا ویسمی فعلیا او عین المعلوم کعلمہ بہا تفصیلا ویسمی انفعالیا وکعلم الممکن بصفاتہ المنضمۃ انتہی فالموجود ہہنا ہو القسم الاول فلا یحتاج الی وجود المعلوم فضلا عن اتحادہ بالصورۃ العلمیۃ ومن ہہنا یخرج الجواب عن کثیر من الاعضالات منہا انہ قد تقرر عند الکل ان المعلوم فی العلم الحضوری لا بد ان یکون حاضرا عند المدرک وظاہر ان الممکنات فی الازل معدومۃ غیر حاضرۃ عندہ تعالیٰ وما قیل ان انکشاف الاشیاء المغایرۃ بسبب علمہ تعالیٰ لا یکون الا علما رسمیا لان حاصل الرسم ان الشئی یعلم بحصول ما ہو مباین لہ ولہ علاقۃ ما بذلک المعلوم وبسببہا ینکشف ذلک المباین فلا یکون ہذا العلم الا العلم بالوجہ وفی العلم بالوجہ العلم بوجہ ما مقدم علی ذلک العلم فلو کان ذات الباری تعالیٰ رسماً للاشیاء فلا بد من تصورہا قبل ذلک بوجہ ما لما تقرر فی موضعہ ان الممکنات خصوصا الحوادث الیومیۃ معدومات صرفۃ عندہم فی الازل وتعلق العلم بالمعدوم الصرف محال انتہی **فاقول** ہذہ مغالطۃ نشأت من سوء الفکر اذ العلم الرسمی ہو العلم بالوجہ والعلم بالوجہ من اقسام العلم الحصولی واذ علمہ تعالیٰ فی مرتبۃ العلم الفعلی لا یکون حصولیا کما اثبتنا فلا یکون علما رسمیا ایضاً بل العلم الفعلی لہ تعالیٰ حضوری لا یقال کیف یندرج العلم بالاشیاء علی کثرتہا واحتیاجہا الی اضافات متعددۃ فی اضافۃ واحدۃ لانا نقول لیس ہہنا اضافۃ واحدۃ بل تعدد الاضافات بحسب تعدد المعلومات لکن منشأ انتزاعہا ذات واحدۃ بسیطۃ کما مر التفصیل ویجوز انتزاع اشیاء متعددۃ عن ذات واحدۃ بسیطۃ کما اوضحناک آنفا ولا تسلسل فی الانتزاعیات ان قیل ان ہذہ الانتزاعیات الغیر المتناہیۃ لیست اختراعیۃ لیکون وجودہا من تعمل العقل بل واقعیۃ فیکون فی نفس الامر فیلزم التسلسل المستحیل

لكونها واقعية قلنا معنى كونها موجودة في نفس الامر ان منشأها موجود فيها لا انفسها فلا يلزم التسلسل فافهم هذا ما حصل لي من الله الواهب في تحقيق هذه المذاهب ومنه التوفيق في المضايق وبه الاعتصام في المزالق الذي جعل قلوب الانسان مملوًّا من التصديق والايمان اي ابدع قلوب الانسان وخلقها حال كونها مملوة من التصديق والايمان او على تضمين معنى التصيير اي خلق وصيرها مملوًّا فهذا القول اشارة الى ما هو الحق من الجعل البسيط وهو مذهبه ايضًا ولا يحسن انه اشارة الى الجعل المؤلف ثم ههنا مقامان مقام تحقيق الجعل ومقام تحقيق التصديق والايمان فلنشرع اولا في الاول اعلم ان الماهية سواء كانت مركبة او بسيطة مجعولة لضرورة اقتضاء طباع الممكن في وجوده وعدمه الى علة والا يلزم انقلابه الى الواجب والممتنع فمجعوليتها اما بمعنى جعل وجودها فقط او بمعنى جعل نفسها جعلًا بسيطًا فقط او بمعنى جعل اتصافها بالوجود جعلًا مركبًا ثم خير الامور اوسطها فلنبطل الطرفين حتى يثبت ما هو الحق عند المحققين كالسيد الباقر وبعض الاذكياء والمصنف وغيرهم فنقول زعم الصدر الشيرازي ان المجعول هو الوجود فقط لا نفس الماهية ولا مفاد الهيأة التركيبية واستدل على ان الوجود هو المجعول فقط لا نفس الماهية بمعنى نفي الجعل البسيط لوجوه منها ان الماهية لو كانت بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كونه مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على الذات وهو باطل اذ كثيرًا ما يتصور الماهية مع الذهول عن تصور فاعلها **اقول** يرد عليه اما اولًا فبان المقدمات كلها جارية في الوجود ايضًا فيلزم تقدم الجاعل عليه تقدم الذاتي على الذات وهو باطل اذ كثيرًا ما نتعقل

الوجود ونغفل عن تصور فاعله والحل انه بون بعيد بين تقويم الذاتي للذات وتقويم الفاعل لمفعوله
وان الثاني اعم من الاول واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء مجعولا لان كل ما هو
مجعول فهو بحسب نفسه فانه محتاج الى الجاعل فيلزم ان يكون مقوما له تقويم الذاتي للذات وهو
محال لان جاعل الشئ هو ذاتياته فيلزم جعله لنفسه ومنها انه اذا كانت الجاعلية والمجعولية بنفس
الماهية من غير اعتبار الوجود كان المجعول من لوازم ماهية الجاعل ولوازم الماهية امورا اعتبارية
وفيه ان اللوازم التي حكم باعتباريتها هي التي تتصف بها الماهية من غير انفكاك في نحوي الوجود
الذهني والخارجي لا اللوازم التي بمعنى الامور الغير المنفكة عنها بدون اتصاف وفيه ما فيه ويرد عليه
ايضا ان الشيخ قد صرح ان المقدار لازم لماهية الصورة لا ينفك عنها لا في الذهن ولا في الخارج
مع انه قابل لوجوده في الخارج هكذا نقل الفاضل الخوانساري في حواشيه على الحاشية القديمة عن
الشيخ وهكذا اورد دلائل واهية عدم اعادة ذكرها اولى ثم استدل على ان الوجود هو المجعول
فقط دون مفاد الهيأة التركيبية الحملية بمعنى نفي الجعل المؤلف بوجوه يذكرها القائلون بالجعل البسيط
للرد على القائلين بالجعل المؤلف وسيجئ بطلانها فلما بطل الاحتمال الاول بقي النزاع في الآخرين
فالجعل ح قسمان الاول الجعل البسيط وهو جعل الشئ واثره المترتب ح نفس الذات من حيث
هي وهو يستدعي مجعولا فقط يبدعه الجاعل ويعبر عن تلك المرتبة المجعولة بتقرر الذات وقوام الماهية
وفعليتها وغيرها والثاني الجعل المؤلف وهو جعل الشئ شيئا واثره المترتب عليه هو مفاد الهيأة التركيبية
ولا يتعلق بشئ واحد بل يستدعي مجعولا ومجعولا اليه والقائلون بالاول حزب الاشراقية كما
ان القائلين بالثاني جند المشائية فحاصل النزاع بين الفريقين يرجع الى ان الاثر بالذات
للجعل اما مرتبة الطبيعة لا بشرط شئ او المرتبة بشرط شئ وهو المخلوط بالوجود واستدل المشاؤن
على الجعل المركب ولا بان توسط الجعل بين الماهية ونفسها غير معقول لان الاولويات المجعولية الذاتية ولا
يمكن تعلقه بالوجود لكونه مفهوما انتزاعيا فلا بد ان يتوسط بين الماهية والوجود ويتعلق باتصاف
الماهية بالوجود والا لارتفع الجعل راسا ويرد عليه ان الاتصاف ايضا انتزاعي فيلزم ان لا يتعلق

الجعل به ايضا مع انكم قلتم انه اثر الجعل فما الفرق بينه وبين الوجود لانا نقول منشأه امر عيني فلا يكون
انتزاعيا محضا لانا نقول ان منشأ الوجود ايضا امر عيني اي الماهية وهي امر عيني وبالجملة ان الجاعل
يجعل الماهية فقط ولا يلزم المجعولية الذاتية لان المجعولية الذاتية عبارة عن ان يكون ثبوت الماهية
لنفسها بسبب الجاعل والقائلون بالجعل البسيط لا يقولون بهذا المعنى بل معناه عندهم ان الجاعل
يجعل مصداق تقرر نفس الماهية بان يخرجها من الليس المطلق الى الايس ولا ضير فيه فتبين ان ذلك
مبني على عدم تصور الجعل البسيط فان الجعل المتخلل بين الشئ ونفسه هو الجعل المركب لا الجعل البسيط
وثانيا بان علة الاحتياج هي الامكان وهو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فالمجعول هو الماهية باعتبار
الوجود لا الماهية من حيث هي ويرد عليه انا لا نسلم ان الامكان عبارة عن كيفية النسبة ههنا
بل هو عارض للماهية من حيث هي فانه عبارة عن نفس صلاحية الماهية للمعلولية ولو سلم فلا نسلم ان
الامكان علة للاحتياج الى الجاعل بل علة الاحتياج ما ذكرنا مع ان المتكلمين يقولون بان علة الاحتياج
الى الجاعل ليس الامكان بالمعنيين بل علة الحدوث وفيه ما فيه هكذا حققه المصنف في شرح السلم
وثالثا ان الجعل يستدعي مجعولا ومجعولا اليه وهما متغايران وهذا لا يتصور الا في الجعل المؤلف ورد بانه
لا نسلم استدعاء مطلق الجعل للمجعول والمجعول اليه والتغاير بينهما نعم في المؤلف لا بد منهما ومن التغاير بينهما
واما البسيط فلا يستدعي الا المجعول فقط كما مر اما بيان الجعل البسيط فقد استدل عليه بعض الاذكياء
بان الماهيات الممكنة مجعولة بالجعل البسيط وذلك لان الجعل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات
او يتعلق بها بالعرض او لا يتعلق بها اصلا فعلى الاول يثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تاخر الماهية
من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تاخر المعروض عن العارض
والضرورة العقلية تشهد بخلافه اذا كان جعل الماهية متاخرا عن الوجود
كما هو الظاهر من الجعل بالعرض واما اذا كان معه فيلزم المعية بين الجعلين وهي يستلزم المعية بين
العارض والمعروض والضرورة تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث
هو عن الجاعل ۱۲ والوجدان السليم يحكم ببطلانه كيف وكل شئ ما خلا الله باطل ورده المصنف في شرحه للسلم

اه المصرعة قالها لبيد وقد ورد في الحديث اصدق كلمة قالها لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل ۱۲

باختيار الشق الثاني بان الماهية المطلقة مقدمة على المخلوطة بالذات من حيث هي هي ومتاخرة
في وصف الجعل ولا مضايقة في ان يكون الشئ مقدما على الشئ بحسب الذات ومتاخرا عنه
في الوصف فافهم وقال خيرة اللاحقين بالمهرة السابقين في الافق المبين لعل الحق لا يتعدى
مجعولية الماهيات بالجعل البسيط كما في القرآن العزيز من قوله عز من قائل وجعل الظلمات
والنور على معنى ان اثر الجاعل وما يقتضيه ويبدعه اولا وبالذات هو نفس الماهية ثم يستتبع
ذلك جعلاً مؤلفاً للموجودية مفاده خلط الوجود والماهية وصدق الحمل في قولنا الانسان
موجود ولكن لا باستيناف افاضة من الجاعل او باقتضاء من الماهية الفائضة بل بنفس
استيجاب ذلك الجعل المتقدس البسيط على سبيل الاستلزام والاستتباع انتهى وقد يستدل
عليه اولاً بانه يجب الانتهاء الى الجعل البسيط اذ كلما يفرض اثر للجاعل يكون ماهية من
الماهيات وفيه بحث لانه مبني على عدم تصور الجعل البسيط والمؤلف اذ اثر الجعل البسيط
عندهم الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الخلط بالوجود سواء كانت مستقلة كماهية
الانسان والفرس او غير مستقلة كالمعاني الحرفية الحاصلة بكنهها في الاذهان واثر الجعل المؤلف
الماهية المذكورة مع الخلط بالوجود والدليل لا يفيد الاول فان الخلط وان سموه ماهية لكن
ليس مما هم بصدد تحقيقه وثانياً بان الوجود امر اعتباري واثر الجعل كما نعلم امر عيني وانت
تعلم ان ما علم بالضرورة هو كون المجعول امراً عينيا دون المجعول اليه وثالثاً بان الوجود هو المعنى
المصدري ومصداق حمله في الواجب الحقيقة من حيث هي وفي الممكن هو الماهية من حيث
انها مستندة الى الجاعل فاذا فرض انها مستغنية في نفسها عن الجاعل يصدق حمل الوجود
عليها في مرتبة ذاتها فلا يكون ممكنا بل واجبا ورده بعض الاذكياء بان مصداق حمل الوجود

هو الماهية من حيث انها مستندة الى الجاعل سواء كان استنادها اليه من حيث الذات او من حيث الوجود مع ان الماهية من حيث هي هي على تقدير الجعل المؤلف مستغنية عن الجعل المستانف لا عن مطلق الجعل والحق في الاستدلال على الجعل البسيط ما ذكره المصنف رح بتمهيد مقدمة وهي ان الاثر بالذات للجاعل في الماهيات الحقيقية التي كلامنا فيه يجب ان لا يكون اعتباريا اي تابعا لاعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ ضرورة ان الماهيات الحقيقية تخرج عن حيز العدم الى بقعة الوجود سواء فرضنا وجود المعتبر والاعتبار او عدمهما نعم كون الاعتباريات اثر اللجاعل انما هو باعتبار المنشأ الذي هو ليس باعتباري اذا تمهد هذا فنقول ان لنا سبيلين الاول سبيل نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو الحق عندي وعلى هذا التقدير ليس في عالم الكون الا التشخصات المحضة هي الوجودات الحقيقية فان التحقيق عند المصنف ان الوجود اما ان يكون عين التشخص كما هو راي الفارابي او مساوقا كما هو راي غيره ومعنى المساوقة ههنا ان لا يتخلف احدهما عن الآخر تخلفا زمانيا او ذاتيا فلو كان الوجود عارضا لها او جزءا او منفصلا يفوت العينية او المساوقة كما لا يخفى بل لا بد ان يكون عينا فاذا تقررت العينية لم تحقق الهيأة التركيبية بين الشئ ووجوده اللهم الا في الذهن باعتبار انتزاع معنى الوجود المصدري وانتسابه في الذهن اليه ومنشأ هذين الامرين الاعتباريين نفس تلك التشخصات في الخارج فهي الثمرات بالذات للجعل واما الوجود المصدري وانتسابه اليه تلك فهما الثمرات بالتبع لكونهما اعتباريين معنا وهذا المعنى تحقيق الجعل البسيط والثاني سبيل وجود الكلي الطبعي

له قوله يكون عينا الخ [illegible]

وهو الحق عندهم وح اما ان يكون الوجود والتشخص الخاص عينا للماهية فمع انه باطل لانه يرفع
التمايز بين الاشخاص يثبت مطلوبنا كما ذكرنا آنفا او جزءاً لها فمع بطلانه بهذا البيان يؤيد المطلوب
ايضا فان الجعل المؤلف لا يمكن بين الشيء وذاتياته فاذا بطل المؤلف ثبت البسيط لعدم خلو
الماهية عنهما واما احتمال انفصال التشخص والوجود فمع انه باطل ايضا فانهما من محمولات
الماهية والمنفصل لا يحمل على ما انفصل عنه وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح في نسبة التشخص الى زيد
دون عمرو فانه في جانب المنسوب اليه ليس ح الا الماهية المشتركة بينهما لا تمايز فيها اصلا
فلو اعتبر تمايز بالمنفصلات الاخر يلزم التسلسل او الدور كما لا يخفى واما ان لا يعتبر التمايز بالمنفصلات
بل بالمتصلات فيعود الى احدى الشقوق الباقية فنقول ان الضرورة شاهدة بان المنفصلات
مستقلة في التحقق والوجود لا يكون احدهما تابعة للاخرى تبعية تفضي الى الواسطة في العروض
وان عرض لها التبعية بمعنى الواسطة في الثبوت وح يتعدد الجعل لكل منهما بالذات بمعنى نفي الواسطة
في العروض فلم يكن للجعل المؤلف سبيل ههنا فان الاطراف ح مجعولة بالذات وفي المؤلف
ليس كذلك وهذا البيان الاخير افحم الناظر وان لم يفحم المناظر لكن لا يضر حصول مقصودنا فان
هذا الشق من البواطل ايضا واما احتمال الانضمام فهو ايضا باطل فان انضمام شيء الى شيء اذا
كان المنضم امرا تشخصيا لا يقبل التكثر كالتشخص والوجود الخاص فرع تشخص المنضم اليه بالضرورة فيلزم
الدور على تقدير عينية الوجود للمنضم اليه المقدم والوجود للمنضم المتاخر والتسلسل على تقدير
الغيرية واذا بطل شق الانضمام ايضا بطل الجعل المؤلف فان الوجود ح ليس الا امرا اعتباريا
انتزاعيا منشأ انتزاعه نفس الماهية وهو المجعول لكونه ثمرة واثرا بالذات للجعل بحكم المقدمة وكذا
الاتصاف به فانه ايضا اعتباري منشأ انتزاعه نفس الماهية من حيث هي فان الانتزاع
لا يتوقف على لحوق حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره فانها لو كانت غيرها لكانت

ہی الوجود حقیقۃ فیجری الترديد فيہ فح لم يكن قابلا للاستناد الی الجاعل واثرا له بالذات الا الماہیۃ
من حیث ہی اعنی نفس الماہیتہ بلا اعتبار حيثية اخرى وہذا ہو الجعل البسيط فہو الحق انتہی مع التغيير
والحذف في اكثر عباراته المقام الثاني ان الايمان ہو التصديق يقال التصديق ايمان وبالعكس
فلو كان الايمان مركبا من التصديق وغيره لم يطلق عليه حقيقة فان الاجزاء الخارجية للشئ
لا تكون محمولة عليه كالجذوع واللبنات على البيت فافهم ووہب له فطرة ہی ميزان العلوم تصوراتها
وتصديقاتها في القاموس وہبه له كودعه وايضا فيه الفطرة بالكسر الخلقة التي خلق عليها المولود
في رحم امه والمراد ہہنا الطبيعة بذكر العام وارادة الخاص يعني اعطى الله للانسان طبيعة بها
يوزن العلوم التصورية اي يميز صحيحها عن سقيمها وجيدها عن كاسدها ليترك السقيم والكاسد ويأخذ
الصحيح والجيد ويستحصل به المجهولات التصديقية وكذا البيان في التصديقات موزونا والانسب
موزونة والتكلف تكليف وكذا قوله مملوا فيما سبق بقسطاس البرهان القسطاس في القاموس
بالضم والكسر الميزان او اقوم الموازين او ہی ميزان العدل اي ميزان كان والبرهان بالضم
الحجة اي وہب الله الانسان طبيعة ہی بنفسها موزونة بقسطاس البرهان واما المعلومات
فبتلك الطبيعة اعني ان الطبيعة ميزان لها تصورية كانت او تصديقية وفي ہذا القول من
الحزازة ما لا يخفى اذ الموزون بقسطاس البرهان انما ہی المعلومات التصورية والتصديقية
دون الطبيعة الا ان المصنف كثيرا ما يتسامح في العبارة سيما في غير المقاصد كالخطب ونحوها واعطى
له اللسان منطقا ومعرفا لخير الكلام المنطق والمعرف اما اسما فاعل من الافعال والتفعيل فہو ظاہر
او مصدران ميميان بناء على ان كل واحد منهما مفعول له فاللام في قوله لخير الكلام للتقوية و
اظهار معنى المفعول له والمعنى اعطى له اللسان للنطق والتعريف بخير الكلام والاول اوسلے
لقوله حجة ودليلا للمرام تغني عن البيان والصلوة والسلام على خير الانام محمد واله
وصحبه الكرام بعد الاولى ان يكون بالواو فيقول العبد الفقير الى رحمة ربه الغني محمد محسن ابن
الشهيد في سبيل الله البالغ امره في الشهرة في الصدق والسخاوة والتقى التقي بالضم الورع

کالشمس فی الضحوۃ الکبری فی القاموس الضحوۃ ارتفاع النہار و المراد بالضحوۃ الکبری منتصف
النہار علی ما علم فی علم الفقہ و اذ کان لہ حظ بالتشدید النصیب کذا فی القاموس من جناب
وہو الفناء کذا فی القاموس و فی العرف یطلق للعز و للتعظیم سید الوری سمی بالاسم المکرم
غلام مصطفی اللہم اجعل حشرنا تحت اقدامہ عند لواء حبیبک المصطفی صلی اللہ علیہ وسلم
و علی آلہ و اصحابہ صلوۃ تنجینا من کرب الدنیا و الآخرۃ انک بالاجابۃ جدیر وہو فی
القاموس الخلیق و بعد فقد سألنی بعض من کان لہ توقد فی الزکاء و الاشتعال
اقول لفظ بعد و کلمۃ الفاء سہو ہہنا صدر من الناسخ اذ لا یخفی علی المتامل ان قولہ
قد سألنی مقولۃ لقولہ یقول و المعنی انہ و بعد فیقول قد سألنی الخ علی انہ یلزم تکرار لفظ
البعد و الفاء فی القاموس الزکاء بالفتح النمو و یقال فی العرف للموحدۃ العقل و الذہن
و انہ کان عبداً شکوراً ان یاتی برسالۃ فی علم المیزان یکون تحقیقاً و تسدیداً ای ذا تحقیق
و تسدیدا او بمعنی اسم مفعول و کذا ما یتلوہما اعنی قولہ و تنقیحاً و ابراماً فی القاموس تنقیح الشعر
و انقاحہ تہذیبہ و ابرم الامر احکمہ للرسالۃ التی الفہا النحریر ای العالم المتقن الکامل القاضی
محب اللہ البہاری فیہ ای فی علم المیزان و کان السؤال موافقاً لخاطری وہو من الخطور
فی البال فالخاطر ہو النکتۃ سمی بہ ما یخطر فیہ تسمیۃ للمحل باسم الحال اذ رأیت فیہا تقلیداً
للمقامات الغامضۃ للحکماء و میلا ای انحرافاً عن الطریق السواء و زیادات لا یلیق بالکتاب
و کلمات لا یقبلہا ذو و الالباب فی القاموس اللب بالضم العقل و رأیتہا خالیۃ عن بعض
الفوائد العظیمۃ الشان فاجبتہ متضرعاً الی اللہ تعالی و اتیت فی زمان یسیر قلیل و الباء
للتعدیۃ فی قولہ برسالۃ سمیتہا بمعارج العلوم فیہا تحقیقات دافعۃ للتقلیدات و تسدیدات
رافعۃ الی سواء الصراط و تنقیحات للزیادات و ابرامات للمقامات الخالیۃ عن الصدق
و الصواب و زیادات فوائد منشطۃ لآذان الکسلان و فرائد جمع فریدۃ وہی الیتیم من الدرر
مضیئۃ و مزیلۃ لظلمات العمی و الحرمان و علی اللہ التکلان ای التوکل فی کل اوان فی

القاموس والاوان حين ويكسر ومن ههنا علمت انه لفظ مفرد لا جمع آن اللهم انفع بها السائل
ولجميع الطلبة من الاقرباء والاخوان وانفع بها عبادك عبد الله وابا الفضائل وعبد الرزاق
ابناء عبدك المؤلف للكتاب المعتصم المتمسك بفضلك الراجي الى كرمك اللهم سلمهم من آفات
الزمان ومعاندة اهل الدوران ووفقهم للارتقاء الى العلوم التحقيقية المرضية لك وما سؤالي
ورجائي الا بالله العلي العظيم وليعلم انه لما كان اكثر الكتب بل كلها خاليا عن تحقيق مبحث العلم
واقسامه ببيان شاف وتنقيح كنهه وابرامه بتبيان واف فاردت ان اضيف على المتن مبحثا
ينكشف به جميعا اقسام العلم واصنافه ويزول طراء عن وجوه خرائد فرائد كنه العلم لثامه و
احدافه متوكلا على ملهم حقائق الاشياء في القلوب والآراء حين البدء واوان الاتمام

مبحث العلم

وهو قسمان القسم الاول مشتمل على خمسة فصول **الفصل الاول** في اطلاقات العلم عندهم
اعلم ان العلم بعد انقسامه الى ما يحصل بالاعضاء والجوارح وهو المعاملة والى ما يحصل بالقلب وهو
المكاشفة ينقسم باعتبار القسم الاخير الى المدون وغير المدون فباعتبار كونه غير المدون يطلق تارة على
مطلق الادراك الشامل للتصور باقسامه والتصديق باصنافه وتارة على ادراك الامور المعنوية
فيقابل الاحساس وتارة على التصديق مطلقا وتارة على التصديق الجازم المطابق الثابت فيقابل
الظن والجهل المركب والتقليد وتارة على ما يشمل التصور والتصديق اليقيني سواء كان متعلقا
بالمعاني او بالاعيان المحسوسة وتارة على ما يشمل التصور والتصديق بشرط التعلق بالمعاني والمعاني
اعم من ان تكون كلية او جزئية وبعضهم خص المعاني بالكلية ميلا منه الى تخصيص العلم بالكليات
والمعرفة بالجزئيات هكذا افهم من شرح المقاصد والطوالع وباعتبار كونه مدونا يطلق على
نفس المسائل وايضا على التصديق بالمسائل وايضا على الاعم من التصور والتصديق وايضا
على المفهوم الكلي الاجمالي الذي يوخذ من الجزئيات وايضا على ملكة الاستنباط التي هي قوة
راسخة للنفس بحيث يستنبط بها المسائل عن الدلائل والمعرف عن المعرف وايضا على ملكة

الاستحصال التي هي قوة راسخة يحصل لها بحيث يحتاج فيها بعد غيبوبة المسائل عنها الى الكسب
الجديد و ايضاً على ملكة الاستحضار التي هي قوة راسخة تحصل لها بحيث لا يحتاج فيها بعد غيبوبة
المسائل عنها الى الكسب الجديد و اطلاق العلم على الاول من اطلاقات المدون على سبيل الحقيقة
و على البواقي على سبيل المجاز و عليك باخراج العلائق **الفصل الثاني** في تعريف العلم قيل هو
حصول صورة الشيء في العقل و يرد على هذا التعريف ايرادات الاول انه يخرج منه العلم باللاشيء
و اجيب بان اللاشيء ايضاً يصدق عليه الشيء و صدق احد النقيضين على الآخر جائز كما يصدق على
اللامفهوم المفهوم انما المستحيل صدقهما على شيء ثالث الثاني انه اخذ العلم في تعريف الشيء فلو اخذ الشيء
ايضاً في تعريفه يلزم الدور و الجواب ان المراد بالعلم الذي في جانب المعرف بالفتح عام حضورياً
كان او حصولياً قديماً كان او حادثاً و بالعلم الذي في جانب المعرف بالكسر خاص او بالعكس فلا دور
الثالث انه يخرج منه العلم الحضوري لاخذ الصورة في التعريف اذ في الحضوري حضور الماهية لا حصول
الصورة و الجواب ان المراد بالصورة اعم من ان يكون ظلاً او ماهية الرابع انه يخرج منه علم الواجب
تعالى اذ الواجب منزه عن العقل و الجواب انه اما المراد من العقل المدرك بالكسر او هذا التعريف
على مذهب الحكماء و يجوز عندهم اطلاق العقل على الواجب تعالى الخامس انه يخرج منه علم
الجزئيات المادية اذ ليست صورها حاصلة في العقل و الجواب ان لفظة في ههنا بمعنى عند او هذا
التعريف عند من هو قائل بارتسام الجزئيات المادية في العقل و المذاهب في ارتسام صور الجزئيات
المادية ثلثة بعد اتفاقهم على ان مدرك الكليات و الجزئيات المجردة عقل و الارتسام ايضاً فيه الاول
ان المدرك عقل و ارتسامها ايضاً فيه ان قيل فح يلزم انقسام العقل بانقسام الجزئيات المادية
لان انقسام الحال يستلزم انقسام المحل و الجواب بوجهين اما اولاً فبانه يجوز ان يكون هذا الاستلزام
بحسب الخارج لا بحسب الذهن و ثانياً بانه يجوز ان يكون حلولها فيه حلولاً طريانياً و الاستلزام
في السرياني لا فيه و الثاني ان المدرك عقل و الارتسام في القوى و الآلات و رد هذا بان المدرك
ما يقوم به الادراك و هو صور الجزئيات المادية فيلزم كون المدرك غير مدرك و كون غير المدرك

مدركا والثالث ان المدرك هو القوى والآلات والارتسام ايضا فيها ورد بان المدرك لما له
الحيات والقوى والآلات ليس ممالة الحيات وقيل فى تعريفه الصورة الحاصلة من الشئ فى العقل
ويرد عليه مايرد على الاول وقيل العلم هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل وقيل العلم هو الصورة
الحاصلة ويرد عليها بعض ما يرد على الاول وقيل العلم هو الحاضر عند المدرك يخرج منه الحصولى
الا بتاويل والحق فى تعريفه انه مبدأ الانكشاف ليشمل جميع الاقسام

الفصل الثالث

فى ان العلم من اى مقولة اعلم ان الحكماء اثبتوا حصول الصورة وهو الوجود الذهنى وجمهور المتكلمين
ومن تابعهم لما رأوا دلائلهم على اثبات الحواس الباطنة غير تامة عندهم انكروا تلك الحواس ثم اجمعوا
على نفى الوجود الذهنى ثم منهم من ذهب الى ان العالم اذا التفت الى زيد يحدث بينهما اضافة كافية
لانكشافه عنده من غير حصول الصورة وكذا اذا التفت الى عمرو وبكر مثلا فهذه الاضافة هى العلم
ومبدأ الانكشاف فالعلم عند القائلين بهذا من مقولة الاضافة وعرفوه بانه نسبة بين العالم و
المعلوم تفيض من المبدأ الفياض ومنهم من قال انه يعرض للعالم كيفية نورانية عند تحقق هذه
الاضافة فهى العلم وهذا معنى كونه صفة ذات اضافة فالعلم عند القائلين بهذا وهم جمهور المتكلمين
من مقولة الكيف وقد يعبر عنها بالصورة الحاصلة وعرفوه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
او صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى له واما الحكماء وطائفة من المتكلمين المثبتون للوجود الذهنى
فزاعم من الحكماء يزعم ان العلم من مقولة الفعل ويعرفه بتحصيل صورة المعلوم وظان منهم يظن انه
من مقولة الانفعال وهو ارتسام النفس للصورة وانتقاشها بها وواهم وهو طائفة من المتكلمين
يتوهم انه من مقولة الكيف وعرفه بالصورة نفسها وذهب الى انها عرض للمعلوم مشاكلة معه
بها يصير مبدأ الانكشاف وهذا هو المراد بحصول الاشياء باشباحها ومنهم من ادعى ان الصورة
طبيعة المعلوم حصلت فى الذهن مجردة عن التشخصات الخارجية وصارت معروضة للتشخصات
الذهنية المماثلة للتشخصات الخارجية وهو الحق وهذا هو المراد بحصول الاشياء بانفسها فالعلم
عند المدعين بهذا من مقولة يكون المعلوم منها الا انه قد يقال له انه كيف تشبيها لما فى الذهن

بما فی الخارج فعلم من ہذا ان المتکلمین جمیعین لیسوا بنافین للوجود الذہنی بل الجمہور نفوہ وطائفۃ منہم
اثبتوہ وقالوا بحصول الاشیاء باشباحہا و المذہب المنصور فیہ انہ کیف لانہ لابد فی تحقق
العلم من ثلثۃ اشیاء الحصول والصورۃ والارتسام والاوصاف التی یتصف بہا العلم من البداہۃ
والنظریۃ وکونہ مکتسبا من الحد والبرہان کلہا ینطبق علی الصورۃ لا علی الحصول لانہ لو انطبق
علی الحصول لزم للحصول تحقق الحصول واذ لیس فی الخارج ففی الذہن ویلزم لذلک الحصول
حصول آخر وہکذا فیتسلسل و ایضاً العلم یتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ وکلاہما من وصاف
الصورۃ والصورۃ کیف فالعلم ایضاً کیف ان قیل ان اتصاف العلم بالمطابقۃ واللامطابقۃ
اما بالذات او اعم من ان یکون بالذات او بالواسطۃ اما اتصافہ بہا بالذات فلا نم واما الاعم
فیوجد فی الاضافۃ والانفعال ایضاً لانہما ایضاً یتصفان بہا باعتبار معلومہما قلت لیس
القائل بہذا مدعیاً حتی یرد المنع بل غرضہ الترجیح ان قلت صورۃ الجوہر جوہر علی تقدیر حصول
الاشیاء بانفسہا فاذا حصل فی الذہن یصیر عرضاً لقیامہ بالغیر وہو الذہن ویلزم الانقلاب
قلت کما قال الشیخ فی الشفاء ان ماہیۃ الجوہر جوہر بمعنی انہ الموجود فی الاعیان لا فی موضوع
وہذہ الصفۃ موجودۃ لماہیۃ الجواہر المعقولۃ فانہا ماہیۃ شانہا ان تکون موجودۃ فی الاعیان
لا فی موضوع ای ان ہذہ الماہیۃ ہی معقولۃ عن امر وجودہ فی الاعیان لا فی موضوع اما وجودہ
فی العقل بہذہ الصفۃ فلیس ذلک فی حدہ من حیث ہو جوہر ای لیس حد الجوہر انہ فی العقل لا فی
موضوع بل حدہ انہ سواء کان فی العقل او لم یکن فان وجودہ فی الاعیان لیس فی موضوع
انتہی وبعبارۃ اخری ان للعرض معنیین عام وخاص والمعنی الاعم وان صدق علی الجوہر فی
الذہن وہو کون الشیء فی الموضوع لکنہ لا ینافی الجوہریۃ والمعنی الخاص لا یصدق علی الصورۃ الجوہریۃ
الذہنیۃ وہو ماہیۃ اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع لانہ مناف للجوہریۃ وقد یجاب بانہ یجوز انقلاب
ماہیۃ الممکن بالممکن الآخر کانقلاب الماء ہواء وبالعکس فان قلت یلزم ح بطلان انحصار مقولات العرض
فی التسع لوجود مقولۃ اخری ہی الصورۃ الجوہریۃ الصادق علیہا مفہوم العرض فی الذہن قال انحصار مقولات العرض انما ہو

فی الخارج واما فی الذہن فلا بل یجوز ان یکون ازید لکون مفہوم العرض اعم من مقولۃ الجوہر کما یلوح الیہ
کلام الصدر الشیرازی فی شرحہ للہدایۃ الاثیریۃ حیث قال قد علم مما ذکرنا ان مفہوم العرض
اعم من مقولۃ الجوہر باعتبار الوجود الذہنی لان الجوہر الذہنی یصدق علیہ انہ موجود بالفعل
فی موضوع ویصدق علیہ ان وجودہ العینی لایکون فی موضوع فہو جوہر بحسب ماہیتہ وعرض
باعتبار وجودہ فی الذہن ولامنافاۃ بینہما انما المنافاۃ بین مقولات العرض وکذا بینہا
وبین مقولۃ الجوہر فی صدقہا بالذات علی شئی ثم مفہوم العرض انما یعرض لجمیع المقولات فی الذہن
والتسع منہا فی الخارج انتہی ان قیل ان الاضافۃ من المقولات التسع مع انہا لیست
فی الخارج اقول انہا فی الخارج باعتبار ان المنشاء والمصداق جعل
موصوفا بہا بحسب الخارج لابحسب الذہن فحاصل الجواب ان الحصر انما فی تعینی لیس
المقولات التسع للعرض الا فی الخارج ای لا فی الذہن سواء کان فی الخارج او بحسب الخارج
کما ان القضایا الخارجیۃ قد یکون محمولہا فی الخارج نحو کل زنجی اسود وقد یکون بحسب الخارج
کقولنا الفلک فوق اذ الفوقیۃ لکونہا انتزاعیۃ لا توجد الا فی الذہن لکن لما لوحظ فیہا
الوضع والمحاذات بحسب الخارج یکون القضیۃ المشتملۃ علیہا خارجیۃ فتامل وقد اجاب
عن الاشکال الاول بعض الاذکیاء حیث قال والصواب فی الجواب ان یقال مرادہم
حصر الاعراض الموجودۃ فی نفس الامر والموجود فیہا امران الحقیقۃ العلمیۃ والحقیقۃ الحاصلۃ فی
الذہن من حیث ہی ہی وکل منہما مندرجۃ فی مقولۃ الاولٰی فی مقولۃ الکیف والثانیۃ فی
مقولۃ اخری من مقولۃ الجوہر وغیرہا کما سینکشف عنک غطاؤہ واما الحقیقۃ الحاصلۃ فی
الذہن من حیث انہا مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ بان یکون التقیید داخلا والقید خارجا او بان
یکون کل منہما داخلا ای المرکب من العارض والمعروض فلا شک انہا من الاعتبارات
الذہنیۃ ولیس لہا وجود فی نفس الامر کما لا یخفی انتہی وقال فی وجہ اصوبیۃ ہذا الجواب ما
حاصلہ ان الجواب بانحصار الاعراض الموجودۃ فی الخارج فی التسعۃ کما ذکرتہ فی الشرح

آنفاً ضعيف لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست موجودة في
الخارج وآرتقب فيه تفصيلا مع ماله وعليه ثم ههنا اشكال وقيل عويص وهو ان العلم من الكيفيات
النفسانية فيكون كيفا وعلى تقدير حصول الاشياء بانفسها كما هو التحقيق يكون ماهية الصورة
كماهية المعلوم الخارجي فاذا كان ماهية المعلوم الخارجي جوهراً يكون صورته ايضاً جوهرية فيلزم
كون تلك الصورة جوهراً وكيفاً مع انهما مقولتان وصدقهما على شئ واحد ممتنع وهكذا اجاب
عنه العلامة القوشجي بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم وحاصل في الذهن
موجود فيه وما هو عرض وكيف علم قائم بالذهن وموجود في الخارج وتفصيله على ما قال
في شرحه الجديد للتجريد حيث قال لاشك انا اذا علمنا شيئاً يحصل لنا في تلك الحالة كيفية
نفسانية هي العلم بذلك الشئ فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم عرضاً او جوهراً فالحيوان
مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجوداً لا في موضوع فصدق
عليه حد الجوهر دون العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست في الذهن بل في الخارج وفي
وجودها الخارجي موجود في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها
حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية وفرق بين الوجود
في الذهن والقيام فيه انتهى مع حذف زوائده واعترض عليه بعض الاذكياء بوجهين اما اولا
فبان حاصله ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو
جمع بين مذهبي القائلين بحصول الاشياء بانفسها وباشباحها واما ثانيا فبانه قول بلا
دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقضي بامتناع ذلك بان يقال انا لا نعني
بالعلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولاشك ان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد
به الحدس الصائب فمنشأ الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القائم
بالذهن ايضاً منشأ الانكشاف يلزم حصول الحاصل على انه لزم ان يكون تلك الصورة
علما وعرضاً وكيفاً فعاد الاشكال ثم اجاب من هذا الاشكال هذا البعض فقال ان الاشياء

اذا حصلت فی الاذہان یحصل لہا وصف وہو لیس بحاصل لہا وقت کونہا فی الاعیان ویحمل
ذلک الوصف علیہا فیقال مثلا الانسانیۃ صورۃ علمیۃ وعلم ولا شک ان المحمول فی تلک
القضیۃ لیس نفس الموضوع ولا ذاتیا لہ والا لکان محمولا علی تقدیر کونہ فی الخارج ایضا
ضرورۃ ان الذات والذاتی لا یختلف باختلاف الوجود فہذا الحمل حمل عرضی مثل حمل الکاتب
علی الانسان فالعلم حقیقۃ ہو غیر الشئی الحاصل فی الذہن وہو لیس الا من مقولۃ الکیف
لصدق رسم الکیف علیہ وما وجد وحصل فی الذہن فہو عرض بمعنی انہ موجود فی الموضوع و
تابع للموجود الخارجی بمعنی انہ متحد معہ فی الماہیۃ النوعیۃ فہو ان کان کیفا فذلک ایضا
کیف وان کان جوہرا فذلک ایضا جوہر وہکذا واطلاق العلم علی الحاصل فی الذہن
من قبیل اطلاق العارض علی المعروض مثل اطلاق الضاحک علی الانسان فالعارض
لیس الا عرضا ومن مقولۃ الکیف والمعروض لیس الا عرضا بمعنی القیام بالغیر وتابعا للوجود
الخارجی انتہی مع تغییر بعض عباراتہ وفیہ بحث اما اولا فبما اوردہ ہذا البعض علی العلامۃ
القوشجی آنفا فی الوجہ الاول تقریرہ ہہنا ان العلم حقیقۃ عندہ ای الذی ہو غیر الشئی
الحاصل فی الذہن اعنی الحالۃ الادراکیۃ مثال للمعلوم فانہ مباین کاشف لہ ولا نعنی
بالمثال الا ہذا ونفس المعلوم ایضا حاصل فی الذہن لقولہ بحصول الاشیاء بانفسہا فیلزم
الجمع بین المذہبین وہذا البعض معترض بہ علی العلامۃ القوشجی کما مر آنفا بل لما کان مدار جواب
العلامۃ القوشجی علی الفرق بین الحصول والقیام لا یلزم علیہ الجمع بین المذہبین لانہ قائل بان
الصورۃ حاصلۃ فی الذہن مثل حصول الجسم فی المکان لا قائمۃ مثل قیام السواد بالثوب ومدار
الجمع بین المذہبین علی القیام لان القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن معترفون
بقیام الصورۃ بہ فلا یلزم علیہ اعتراض ہذا البعض بل انما یرد ہذا الاعتراض علی البعض الاذکیاء
لانہ قائل بعدم الفرق بین القیام والحصول بل عندہ الحصول والقیام سواسیۃ واما ثانیا
فہو ایضا مما اوردہ ہذا البعض علی العلامۃ فی الوجہ الثانی تقریرہ ہہنا انا نعلم ضرورۃ

ان الصورة كافية فى كونها مبدأ للانكشاف ولا نعني بالعلم الا هذا فلو فرض ان غير الصورة ايضا مبدأ
للانكشاف يلزم حصول الحاصل فيكون الصورة هى العلم حقيقة وهو مع انه خلاف مذهبه لا يدفع
الاشكال الذى هو بصدد دفعه فان العلم الحقيقى عنده وعندهم من مقولة الكيف واتحاد الصورة
مع المعلوم الجوهرى بالذات تقتضى كونها جوهرا بالذات فيلزم الدخول تحت المقولتين فعاد
الاشكال واما ثانيا فبان القول بان العلم حقيقة غير الشئ الحاصل قول بلا دليل ساقط عن درجة
الاعتبار ما لم يورد عليه برهان قطعى وايضا القول بكون ذلك المعنى كيفا لا من الامور العامة تحكم
بحت وتعسف صرف واجاب عنه المحقق الدوانى فى حواشى شرح التجريد ان عدهم العلم من مقولة الكيف
على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وما قيل انه خال عن التحصيل وبعيد عن
التحقيق فاقول هذا سخيف جدا اذ المسامحات كثيرة فى كلامهم لانهم كثيرا ما يجعلون من الشئ
ما ليس منه حقيقة اذا كان له معه ملابسة وتعلق خاص الا ترى ان العلم عند القائل بان التصديق
من لواحق الادراك منقسم ايضا الى التصور والتصديق والتصديق قسم من العلم مسامحة الا ان
يقال هو ايضا تخييل خال عن التحصيل وحينئذ يرتفع الامن من البين فى جميع المقامات مثل هذه الكلمات
ويؤيد ما قلنا قول كمال الملة والدين فى بعض الحواشى واجاب بعضهم بان الجوهر بعد ما وجد فى الذهن
يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ورده بعض الاذكياء
بان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف الظروف
واتحاد الوجود والعقل بعيد قلب الماهية من الممتنعات على ان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء
الجوهرية او ببقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول بحصول الشبح والمثال وعلى الثانى يعود
الاشكال وما قال ان مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية
مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العارض ولا شك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض
انتهى وفيه بحث لان هذا الكلام لا يصلح ردا للمجيب فانه قد بنى كلامه على مذهب بعض الاشراقية
القائلة بانه فى عالم الكون ليس الا وجود والماهيات امور منتزعة عنه فبحسب كل مرتبة

من مراتب الوجود ينتزع ماهية متباينة للماهية الاخرى التي تنتزع من مرتبة اخرى من الوجود فلا يكون الماهية ح معروضا والوجود عارضا فكيف يسلم هذا المجيب ان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العارض بل الامر عنده بالعكس اذ ليس عنده في عالم الكون الا الوجود والماهيات منتزعات متاخرة عنه فان قلت كلام لبعض الاذكياء على طور العقل وهذا الكلام خارج عن مسلكه قلت ليس بخارج على ما عرفت فلا يخالف العقل المستقيم وقد بقي ههنا بعض ابحاث على بعض الاذكياء فافهم واجاب عنه الصدر الشيرازي في شرحه للهداية الاثيرية ان الكيف له معنيان احدهما مقولة والآخر ليس بمقولة بل عرض عام له وهو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وبهذا المعنى اعم من مقولة الكيف وهي ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة حاصله ان الكيف المباين للجوهر لا يصدق وما يصدق عليه ليس بمباين فلا يلزم عليه واعترض عليه بعض الاذكياء بوجهين الاول المنع بانا لا نسلم اطلاق الكيف على هذين المعنيين عندهم والثاني سلمناه لكن لا يجري هذا الجواب في صورة تصور الكليات والاضافات لانه لا يصدق عليهما الكيف بالمعنيين الا ان يقال ان غرض المجيب الجواب عن صورة اتحاد الجوهر والكيف وفي هذه الصورة تام لكن يرد عليه ان الكلام في تحقيق كون العلم كيفا تذييل ثم اعلم ان هذا كله بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق والوجدان السليم يحكم بان العلم كيف حقيقة وهو الحق عندي لانا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا بعد التعمق انه حين العلم بالشيء يحصل في الذهن امران صورته الكلية المعقولة منه وكيفية نفسانية تكون مبدأ الانكشاف ذلك الشيء وتفصيله انه اذا حصل الصورة من الشيء في الذهن فيحدث عقيبه بتبعيتها كيفية نورانية مبدأ الانكشاف ذلك الشيء فتبعيتها للصورة الحاصلة كتبعية الضوء للشمس والسراج ويعبر عنها بالحالة الادراكية وهي ليست عين الصورة حتى يلزم القول بعدم الصورة كما ذهب اليه

العلامة القوشجي وليست تلك الحالة محمولة على الصورة الحاصلة ضرورة ان سبيلها سبيل الضوء للشمس ومن البيّن ان الضوء ليس بمحمول على الشمس مثلاً الا كما زعم البعض لاذكياء بحملها على الصورة حملا عرضيا كحمل الكاتب على الانسان فتلك الحالة هي العلم المنقسم حقيقة الى التصور والتصديق واما تقسيم الصورة العلمية اليهما فمجازي باعتبار خلط الحالة الادراكية بالصورة المذكورة والعلم الحقيقي بمعنى الحالة الادراكية كيف حقيقة لا يتحد مع معلومه اصلا انما الاتحاد مع المعلوم في العلم بالمعنى الثاني المجازي فان قيل فعلى ما ذكرت ايضا يكون في الذهن امران حالة ادراكية هي شبح ومثال للمعلوم منشأ الانكشاف وصورة نفس المعلوم فاجتمع حصول الاشياء بانفسها وباشباحها فهو جمع بين المذهبين فاقول اولاً بالمنع لان احد المذهبين حصول الاشياء باشباحها بشرط عدم حصول انفسها والآخر حصولها بانفسها بشرط عدم حصولها باشباحها فاذا اجتمع كلاهما انتفى الشرطان ظاهراً فينتفي المذهبان ويحصل مذهب ثالث وثانياً بالتسليم ولا استحالة فيه نعم لو كان كل منهما مبدأ الانكشاف فبعد حصول الانكشاف باحدهما يلزم الاستغناء

عن الآخر لکنا لا نقول بہ بل مبدأ الانکشاف ہو الحالۃ الادراکیۃ الا انہ لما کان حصول
تلک الحالۃ موقوفا علی الصورۃ فلا جرم وجب حصولہا اوّلاً فی الذہن فان قلت اذا کان
الحالۃ الادراکیۃ انتزاعیۃ فکیف یکون کیفا لانہ انما یدخل تحتہ ما کان حقیقۃ متاصلۃ قلت
کونہا انتزاعیۃ لا ینافی الکیفیۃ کالکیفیات المنتزعۃ فی الکمیات وانما ینافیہا اذا کانت
اعتباریۃ محضۃ ولیست کذلک وبہذا التحقیق یندفع کثیر من الاعضالات کالاشکال بان
العلم والمعلوم متحدان بالذات بناءً علی حصول الاشیاء بانفسہا ولا حجر فی التصور فیتعلق بکل شیٔ
حتی بنفسہ ومقابلہ فاذا تصورنا التصدیق فہما واحد والمتقرر عندہم انہما نوعان متباینان من
الادراک ہذا خلف ووجہ الدفع ان العلم فی مسألۃ الاتحاد مع المعلوم بمعنی الصورۃ العلمیۃ دون الحالۃ
الادراکیۃ التی ہی مغایرۃ بالذات للمعلوم وہی من مقولۃ الکیف فی التصور والتصدیق انما ہما
نوعان متباینان من الحالۃ الادراکیۃ لا الصورۃ العلمیۃ فافہم وسیجیٔ تحقیق ہذا فی قول المصنف ایضاً
فانتظرہ مفتشا **الفصل الرابع** فی انہ ہل مطلق العلم بدیہیٌ ام نظری اختلفوا فی بداہتہ ونظریتہ
فذہب الامام الی انہ بدیہی ومال الغزالی رحمہ اللہ ومن مثلہ الی انہ نظری ممتنع تحدیدہ والمختار
الحکماء وجمہور المتکلمین انہ نظری یمکن تحدیدہ اما دلیل الامام علی بداہتہ فوجہان الاول ان کل واحد
عالم بانا موجود وہذا علم خاص بدیہی وبداہۃ الخاص یستلزم بداہۃ العام ویرد علیہ المنعان
المشہوران من منع کون العام ذاتیا وکون الخاص مدرکا بالکنہ وقد یجاب عنہما بان ہہنا
مقیداً ومطلقاً لا خاصاً وعاماً اذ فرق بینہما بوجوہ منہا ان العام محمول علی الخاص والمطلق لیس
بمحمول علی المقید وبداہۃ المقید یستلزم بداہۃ المطلق ورد بانا لا نسلم کون مطلق العلم مطلقاً
والعلم الخاص مقیداً اذ المطلق ما یوخذ فی عنوان المقید ومطلق العلم لیس بماخوذٍ فی عنوان
ہذا العلم الخاص ان قلت ان عنوان مطلق العلم ماخوذ فی عنوان ہذا العلم بہذا اللفظ فوجد
المطلق والمقید قلت لا نسلم ان المقید فی ہذا التعبیر بدیہی بل یجوز ان یکون التقیید بدیہیا وقد یجاب
باجوبۃ اُخر وبالجملۃ فیہ کلام لیس مستہدیا نہ ہہنا علی التفصیل الثانی ان العلم لو کان نظریا فاما

ان يعرف بنفسه فيلزم تصديق الشئ بنفسه وهو باطل واما ان يعرف بغيره وغيره لا يعرف الا به
فيلزم الدور ورد عليه اما اولا فبان امتناع التعريف لا يستلزم البداهة ككنه الواجب سبحانه
واما ثانيا فبان حقيقة مطلق العلم يعلم بغيره والغير يعلم بالعلم الجزئي المتعلق بذلك الغير لا بحقيقة
مطلق العلم فلا دور وبعبارة اخرى بان معلومية غير العلم انما يكون بتحصيل علم جزئي متعلق بذلك
الغير لا بمعلومية لا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير وهو معلومية حقيقة العلم لا حصول حقيقة
العلم الجزئي فلا دور فان قلت فعلى هذا يلزم من تقسيم العلم الى البديهي والنظري تقسيم الشئ
الى نفسه والى غيره وهو باطل قلت للعلم اعتباران اعتبار انه يتعلق بشئ خاص وحصل صورة
منه بنفسه وبهذا الاعتبار ينقسم الى البديهي والنظري اذ حصول صورة الغير قد يكون بالنظر وقد
يكون بدونه واعتبار انه صورة لحقيقة العلم قد حصل في الذهن وبهذا الاعتبار بديهي اذ
كل واحد يعلم حقيقة العلم حتى البله والصبيان فان قيل ان علم العلم علم حضوري فلا يتصف بكونه
بديهيا اذ البداهة صفة للعلم الحصولي لا الحضوري قلنا المراد بكون علم العلم علما حضوريا العلم المتعلق بالعلم
الخاص الذي هو صفة للنفس لا العلم المتعلق بالماهية الكلية لمطلق العلم اذ العلم المتعلق بالماهية
الكلية علم حصولي فهو يتصف بكونه بديهيا واما تمسك الغزالي رح على امتناع تحديده فهو ان التحديد
انما يكون بالجنس والفصل والجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة والامتياز متعذر فالتحديد
ايضا متعذر والجواب انا لا نسلم تعذر الامتياز بل هو متعسر على انه لو كان التحديد
متعذرا لما كان شئ من الاشياء محدودا مع ان كثيرا من الماهيات كالانسان والفرس وغيرهما
محدودة البتة واما الحكماء وجمهور المتكلمين لقولهم انه نظري يمكن تحديده فقد ذكروا له تعريفات ترى
كتبهم بها مشحونة وليست عن النقوض كلها مصونة قد ذكرت نبذا منها في الفصل الثاني
والثالث ثم الحق ان النزاع في كونه بديهيا ونظريا لفظي فمن قال انه بديهي اراد به المعنى المصدري
او مفهوم الحاضر عند المدرك ومن ذهب الى انه نظري فقد رام به المصداق ولا يصلح ان يكون هذا
النزاع معنويا فان مورد النزاع ح اما المعنى المصدري ومفهوم الحاضر عند المدرك فلا شك انه

نظری یعلمه البله والصبیان لا یلیق کونه محل نزاع ثم اعم بالبداهة والنظریة واما ان یکون محل النزاع
مصداق هذین المفهومین فهو ایضا غیر متعین اذ هو فی الواجب نفس حقیقته فکیف یکون بدیهیا
وفی الممکن ایضا من العلم نوعان فالحضوری نفس ذاته فاین الحکم ببداهته والحصولی لکونه صورة
حاصلة ربما یکون بدیهیا وربما یکون نظریا فکیف الحکم ببداهته مطلقا ونظریته کذلک وایضا قیل فی
الحصولی انه من الکیف وقیل من الفعل وقیل من الاضافة الی غیر ذلک مما مر آنفا فما لم یتعین
محل النزاع کیف یتصور النزاع المعنوی **الفصل الخامس** فی ان مورد القسمة هل هو موضوع
المهملة القدمائیة ام موضوع الطبیعیة اعلم ان الکلی الطبیعی الذی هو معروض للکلی المنطقی لایخلو اما
ان یؤخذ بشرط لا شیئ ای بشرط عدم المنوع والمشخص جمیعا اذا کان ذلک الکلی المعروض جنسا
وبشرط عدم المشخص فقط اذا کان نوعا ویسمی ح ماهیة مجردة واما ان یؤخذ بشرط شیئ ای
بشرط وجود المنوع والمشخص جمیعا فی الاول وبشرط وجود المشخص فقط فی الثانی ویسمی ح ماهیة
مخلوطة واما ان یؤخذ لابشرط شیئ ای بلا اعتبار وجود المنوع والمشخص وعدمهما ویسمی ح ماهیة
مطلقة ثم الکلی الطبیعی بهذا الاعتبار ای باعتبار اخذه لابشرط شیئ وکونه ماهیة مطلقة اما ان یکون
فیه قصر نظر العقل علی ذاتیات الشیئ فقط او لم یکن فعلی الاول یسمی ماهیة معراة وفی هذه المرتبة ایهام
ارتفاع النقیضین لقصر العقل النظر علی الذاتیات وعدم اللحاظ الی وجود العوارض وعدمها فلا
الی وجود القیام وعدمه ولا الی وجود القعود وعدمه وهکذا فی سائر العوارض وعدمها لا یقال
هذه المرتبة تستلزم ارتفاع النقیضین وکل ما یستلزم ارتفاع النقیضین فهو محال فهذه المرتبة محال
لان مستلزم المحال محال لانا نقول ارتفاع النقیضین فی المرتبة لیس ارتفاع النقیضین حقیقة
لانه یرجع الی ان المرتفع عنهما المرتبة بمعنی ان النقیضین لیس احد منهما فی مرتبة الذات والذاتی
ای لیس عین الذات ولا ذاتیا لها لا ان لیس لها احد النقیضین عارضا فی نفس الامر حتی یلزم
الخلف وفیه کلام لا یخفی وعلی الثانی ایضا اما ان یلاحظ من حیث هو هو او من حیث العموم فالاول
یسمی موضوع المهملة القدمائیة ومطلق الشیئ وقد یطلق علیه لابشرط شیئ ایضا والثانی یسمی

موضوع الطبعیۃ والشیئ المطلق والماخوذ بشرط الوحدۃ الذہنیۃ والماخوذ بشرط العموم وقد یطلق علیہ بشرط لا شیئ ایضاً ثم المحققون قد اجمعوا علی ان المقسم فی کل تقسیم لا یکون الا احد ہذین الاعتبارین اعنی مطلق الشیئ وہو موضوع المہملۃ او الشیئ المطلق وہو موضوع الطبعیۃ فمنہم من رام الاول ومنہم من مال الی الثانی فالآن وجب علینا ان نبین الفرق بینہما **فنقول** قد فرق بعض المتاخرین بین موضوع المہملۃ القدمائیۃ وموضوع الطبعیۃ بثلثۃ وجوہ الاول ان الاول موجود فی الخارج والقضیۃ المنعقدۃ منہ خارجیۃ بخلاف الثانی فانہ فی الذہن والقضیۃ المنعقدۃ منہ ذہنیۃ والثانی ان الاول یتحقق بتحقق فرد ما وینتفی بانتفاء فرد ما بخلاف الثانی فانہ فی التحقق مثل الاول بخلاف الانتفاء بل ینتفی بانتفاء جمیع الافراد والثالث ان الاول یتصف باحکام العموم والخصوص کلیہما بخلاف الثانی فانہ یتصف باحکام العموم ویرد علیہ ان کون القضیۃ الطبعیۃ ذہنیۃ یقتضی عدم وجود موضوعہا فی الخارج وتحقق موضوعہا بتحقق فرد ما یقتضی وجود موضوعہا فی الخارج فصار الفرق الاول مناقضاً للثانی وایضاً تحقق موضوعہا بتحقق فرد ما یستدعی کونہ متصفاً باحکام الخصوص وکونہ متصفاً باحکام العموم یستدعی خلاف ذلک فقد تناقض الفرق الثانی والثالث وایضاً قولکم موضوع المہملۃ اعنی مطلق الشیئ ینتفی بانتفاء فرد ما ماذا اردتم بہ فان عنی بالانتفاء الانتفاء راساً ای انتفاء جمیع موارد تحققہ فممنوع کیف وہو موجود فی غیر ہذا الفرد وان عنی الانتفاء فی الجملۃ فمسلم لکن ح یلزم عدم الفرق بین مطلق الشیئ والشیئ المطلق لوجود ہذا القدر من الانتفاء فی الشیئ المطلق ایضاً فلا معنی لقولکم ان الشیئ المطلق لا ینتفی بانتفاء فرد ما بل ینتفی بانتفاء جمیع الافراد وایضاً مطلق الشیئ اعم من الشیئ المطلق لوجود الشیئ من حیث ہو فی الشیئ من حیث العموم والشیئ من حیث الخصوص کما تقرر فی موضعہ وانتفاء الاعم یستلزم انتفاء الاخص فیلزم انتفاء الشیئ المطلق بانتفاء مطلق الشیئ وبوجہ آخر یلزم عدم انتفاء مطلق الشیئ بانتفاء فرد ما لوجودہ فی الشیئ المطلق وہو لا ینتفی بانتفاء فرد ما والجواب عن الاول ان القول بتحقق موضوع الطبعیۃ اعنی الشیئ المطلق بتحقق فرد ما مجاز عن صدقہ علی الفرد

المتحقق اذا اجری بہ فی العقل لا انہ تحقق بتحقق فرد فی الخارج حقیقۃ وبہذا یخرج الجواب عن الثانی ایضا
ای عن القول بکونہ متصفا باحکام الخصوص مجازی وکونہ متصفا باحکام العموم حقیقۃ فلا تناقض بین
الفرق الثانی والثالث وقد یجاب عن الثانی بان المراد بعدم کونہ متصفا باحکام الخصوص عدم
اتصافہ باحکام الخصوص سوی الوجود وعن الثالث ان المراد بالانتفاء والانتفاء راسا ومعنی
الانتفاء راسا انتفاء نفس الکلی من حیث ہو والکلی من حیث ہو متحد مع الفرد فانتفاء احد المتحدین
یستلزم انتفاء المتحد الآخر بخلاف الشئی المطلق فانہ لکونہ من حیث العموم لیس متحدا بالفرد وعن
الرابع ان استلزام انتفاء الاعم انتفاء الاخص وکذا عدم انتفائہ بوجود الاخص انما ہو فی العموم
النفس الامری لا فی العموم الاعتباری وہہنا کذلک ثم ہہنا اشکال وقیل عسیر الدفع وہو انہ لا یصلح
جعل الشئی المطلق قسما لمرتبۃ لابشرط شئی والا یلزم کون قسیم الشئی قسما منہ لان الشئی المطلق یقابل
لہ بشرط لا شئی وہو قسیم لمرتبۃ لابشرط شئی کما عرفت وقد جعل فی التقسیم قسما منہ ہذا خلف وایضا
یلزم تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ لان مطلق الشئی یقال لہ لابشرط شئی ایضا فاذا قسم مرتبۃ لابشرط
شئی الی مطلق الشئی والی غیرہ یلزم تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ وہو باطل والجواب عن الاول
ان عدم المتنوع والمتشخص معتبر فی مرتبۃ بشرط لا شئی بطریق الالتزام والموجود فی الشئی المطلق بطریق
اللزوم والقسیم ہو الاول والقسم ہو الثانی وہذا القدر من التغایر کاف فی الاعتبارات فلا یلزم
کون قسیم الشئی قسما منہ وعن الثانی ان مطلق الشئی یقال لہ لابشرط شئی بالمعنی الاخص والمقسم
ہو لابشرط شئی بالمعنی الاعم فلا یلزم تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ ہذا کلہ ہو الفرق المشہور بین مطلق
الشئی والشئی المطلق وفیہ بحث لانہ ان کان ہذا امرا اصطلاحیا وظفر بتصریح من القوم فنعم والا
فالشئی المطلق بحسب المعنی الترکیبی کما یصدق علی ما قلنا یصدق علی الکلی الطبعی ایضا ومطلق
الشئی بحسب مفہومہ التقییدی کما یصدق علی الشئی من حیث ہو یصدق علی الفرد المنتشر فانہ ایضا
مطلق الشئی الذی ہو الفرد وما قیل انہ توہم فعلی تقدیر ثبوتہ بالاصطلاح مسلم والا فلا یخفی انہ
تحکم ثم الآن اذا تبین الفرق بین موضوع الطبعیۃ والمہملۃ القدمائیۃ فحری بان نتکلم باستدلال

الزاعمين بكون مورد القسمة موضوع الطبعية والآخرين الزاعمين كونه موضوع المهملة القدمائية فالأولون يستدلون على ان مورد القسمة يكون موضوع الطبعية بأن المقسم يجب ان يكون واحدا مشتركا بين الاقسام وما هو الا الطبيعة العامة اي الشئ المطلق لانها الماخوذة بشرط الوحدة الذهنية وهي موضوع الطبعية فيكون المقسم موضوع الطبعية ورده القائلون بكون مورد القسمة موضوع المهملة بمنع انحصار الوحدة في موضوع الطبعية بل ما من شئ الا وله وحدة باعتبار على ان المقسم الواحد المشترك يحصل في موضوع المهملة ايضا لكونه طبيعة من حيث هي هي وهي ايضا واحدة وان لم يعتبر فيه قيد الوحدة في العنوان ومشتركة بين الاقسام كما لا يخفى مع انه لو كان مورد القسمة الطبيعة العامة لزم اجتماع المتنافيين في شئ واحد من الاقسام اذ الطبيعة يقتضي العموم والقيد الذي به تصير قسما يقتضي الخصوص واجيب بان العموم في عنوان الطبيعة وقيد الخصوص في مصداقها فلا يجتمعان في شئ واحد وتمسك الآخرون القائلون بان مورد القسمة يكون موضوع المهملة بان المقسم يجب ان يكون مبهما اذ التقسيم ضم قيود متخالفة الى امر مبهم ليحصل ذلك المبهم بانضمام كل قيد اليه وهو موضوع المهملة ورد بانا لا نسلم ان معنى التقسيم ذلك بل هو ضم مخصصين الى امر مشترك ثم التقسيم قيل من المطالب التصديقية وقيل من المطالب التصورية فتمسك القائلين بكونه من المطالب التصديقية ان التقسيم يوجد فيه الحكم وكل ما يوجد فيه الحكم فهو من المطالب التصديقية ورده المخالفون بمنع الكبرى لان الحد يوجد فيه الحكم بالنسبة الى المحدود وليس من المطالب التصديقية بل الصحيح ان كل ما يوجد فيه الحكم قصدا فهو كذلك ومستند القائلين بكونه من المطالب التصورية انه يقصد فيه الامتياز بين الاقسام وكل ما يقصد فيه الامتياز فهو من المطالب التصورية وعندي ان النزاع لفظي فمن نظر الى الامتياز حكم بكونه من المطالب التصورية ومن نظر الى الحكم ولو بالتبع حكم بخلاف ذلك

القسم الثاني من مبحث العلم

وفيه بابان الباب الاول في تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي وبيان اقسامهما من

القديم والحادث اعلم ان العلم اما حضوري ما يكون مبدأ الانكشاف فيه ماهية المدرك بحضرة
عند العالم او حصولي وهو ما يكون مبدأ الانكشاف فيه صورته الحاصلة عنده ثم كل واحد منهما ينقسم
الى القديم والحادث فالحضوري القديم كعلم الباري تعالى بذاته وعلمه بالممكنات اجمالا بالعلم هو
عين ذاته كما مر تفصيله وكعلم المجردات بانفسها وبصفاتها القديمة الذهنية المنضمة والحضوري
الحادث كعلم الباري تعالى بالممكنات تفصيلا في مرتبة العلم الانفعالي وكعلم المجردات بصفاتها
الحادثة المنضمة بها الذهنية وكعلمنا بانفسنا وصفاتنا الذهنية المنضمة بنا ثم الحضوري لا بد فيه
من احدى ثلث علاقات احدها علاقة العينية بان يكون المعلوم نفس العالم كعلم المدرك
في علم الباري تعالى بنفسه وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا والثانية علاقة العلية بان يكون
المعلوم معلولا للعالم كما في علم الباري تعالى بسلسلة الممكنات والثالثة علاقة الناعتية بان
يكون المعلوم نعتا قائما بالعالم كما في علم النفس بصفاتها الذهنية المنضمة بها ثم ان العلم الحصولي
بشيء يؤول بالآخرة الى القسم الثالث من الحضوري والحصولي القديم كعلم المجردات بغير ذواتها وصفاتها
المذكورة حيث يكون المعلوم قديما اذ هذا النوع من علم المجردات انما يكون بحصول الصورة والحصولي
الحادث كعلمنا بغير ذاتنا وصفاتنا المذكورة لان غيرنا انما يكون معلوما بصورته الحاصلة في
اذهاننا فعلم الواجب تعالى لا يكون حصوليا سواء كان فعليا او انفعاليا اما العلم الفعلي له تعالى فمر
ذكره وايضا لو كان حصوليا فالحاصل فيه من الموجودات الغير المتناهية اما صور متناهية فيلزم
الجهل بما بقي واما غير متناهية فيلزم وجود غير المتناهي بالفعل في كل آن وزمان متناه وهو باطل
ولا ينتقض بالحضوري في هذه المرتبة اذ علمه الفعلي للممكنات منطو في علمه بذاته في تلك المرتبة
ليس هناك وجود امور اصلا فضلا عن ان يكون غير متناهية واما العلم الانفعالي للحوادث
له تعالى فلانه لو كان حصوليا فيكون صور الحوادث حاصلة في ذاته تعالى فيلزم كونه تعالى
محلا للحوادث ومحل الحوادث حادث عندهم فيلزم حدوثه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فافهم
واما علم المجردات وعلمنا فكونهما حصوليا وحضوريا على التفصيل المذكور نعم في كون علم المجردات

تصورا او تصديقا خلاف سيجئ بيانه ثم اعلم ان عماد المتاخرين قال في العشرة الكاملة العلم الحضوري اما عين العالم كعلم الواجب بالممكنات اجمالا ويسمى فعليا او عين المعلوم كعلمه هنا تفصيلا ويسمى انفعاليا وكعلم الممكن بصفاته المنضمة او كليهما كعلمه تعالى بنفسه والنفس بنفسها مقولة وتشخصا واعتبارا في المصداق والحيثيات متاخرة عن المبدئية اذ الملتفت اليه انما هو نفس الذات وهي بعينه المبدأ انتهى ثم قال في الحاشية معلقا على قوله اما عين العالم انما قيدنا علمه تعالى بالممكنات لان علمه تعالى بنفسه في مرتبة العلم الاجمالي متحد مع العالم والمعلوم كليهما وبالاجمالي لان علمه تعالى بها تفصيلا متحد مع المعلوم دون العالم انتهت فان قيل ان النفس من حيث استعدادها للمدركية عالم ومن حيث استعدادها لمبدئية الانكشاف علم ومن حيث استعداد كونها منكشفا معلوم فالحيثيات المتقدمة متحققة فلم يتحد العالم والعلم والمعلوم في الحضوري بل تتغاير حينئذ كل منها عن الآخر قلنا علمها مع لحاظ الحيثيات علم حصولي

الباب الثاني

في الحصولي وفيه فصلان

الفصل الاول

في ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هل هو مطلق العلم او الحصولي المطلق او الحادث لاشك ان مورد القسمة الى الحصولي والحضوري هو مطلق العلم واما مورد القسمة الى التصور والتصديق فقد اختلف فيه فقيل مورد القسمة الى التصور والتصديق مطلق العلم الشامل لجميع الانحاء من الحضوري والحصولي والقديم

[illegible]

والحادث لان بعض اقسامه وهو الحصولي الحادث منحصر في التصور والتصديق المنقسمين
الى البديهي والنظري فيكون مطلق العلم ايضا منحصرا فيهما باعتبار بعض اقسامه فيصح كونه مقسما
ورده المصنف بما حاصله ان المقصود من الحصر ان لا يوجد قسم آخر من المقسم اصلا ومن المعلوم
انه موجود ههنا كالحضوري والحصولي القديم ووجود قسم آخر ينافي الانحصار المقصود من التقسيم
الضابط على ان القائل بكون المقسم مطلق العلم صرح في موضع آخر بان المقسم هو الطبيعة المطلقة
دون مطلق الطبيعة فهذا مع انه مناف لذلك يرد عليه ان المقسم حقيقة ليس الا الطبيعة
من حيث هي اذ معنى التقسيم هي ضم قيود متخالفة الى امر واحد لتحصل اقسام متباينة يصدق عليها الاعم
لان الانضمام والتقييد ينافي كون الطبيعة عامة والا لجمع العموم والخصوص الا ترى ان المفهوم
من الالفاظ ليس الا الطبائع من حيث هي كما ان المفهوم من الحيوان المنقسم الى الانسان
وغيره نفس الحيوان من حيث هو هو فقد برز فظهر ان المقسم عند هذا الحبر الطبيعة من حيث هي اعني
موضوع المهملة لكن بحيث لا يوجد منها قسم آخر سوى الاقسام التي قسمت اليها فالمقسم للتصور
والتصديق عنده هو الحصولي الحادث من حيث هو اعني مرتبة مطلق الشيء الذي هو موضوع
المهملة ولا يوجد له سوى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري قسم اصلا وهو الحق عندي
وقيل مورد القسمة في التصور والتصديق مطلق العلم الحصولي الشامل للعلم القديم والحادث الحصوليين
كعلم المجردات بغيرها وعلمنا بغيرنا وهو مزيف بان منشأ تقسيم العلم الى التصور والتصديق ليس
الا بيان الحاجة الى المنطق وهو لا يحصل بمجرد انقسامه اليهما بل لا بد من الانقسام الى البديهي والنظري
ايضا فلو كان المقسم للتصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري مطلق الحصولي لكان العلم
القديم ايضا بديهيا ونظريا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة واما بطلان التالي اي
اتصاف العلم القديم بالبديهي والنظري فلان التقابل الاصطلاحي منحصر في تقابل التضايف
والايجاب والسلب والعدم والملكة والتضاد اما الاول فبديهي البطلان ههنا لعدم
توقف تعقل كل واحد منهما على الآخر وكذا الايجاب والسلب ضرورة ان هذا التقابل يقتضي
بين البديهي والنظري ١٢ منه

ان یکون المتقابلان حاصرین لجمیع الموجودات والمفہومات مع ان المعلوم خارج عنہما علی تقدیر کونہما صفتین للعلم والعلم خارج عنہما علی تقدیر کونہما صفتین للمعلوم فنقول ہہنا اما تقابل العدم والملکۃ ان فسر النظریۃ بالتوقف علی النظر والبداہۃ بعدم التوقف علی النظر عما من شانہ ان یکون متوقفا علی النظر واما تقابل التضاد ان فسر النظریۃ بالخفاء المحوجۃ الی النظر والبداہۃ بالجلاء المغنیۃ عن النظر ومن المعلوم ان العلم القدیم علی کلا التقدیرین لایتصف بشئی منہما اما عدم اتصافہ بہا علی تقدیر کونہما متقابلین بالعدم والملکۃ فلان العلم القدیم لایتصف بالنظریۃ لان النظریۃ توجب الحدوث لان الحصول بعد النظر معتبر فی مفہومہا فلا یتصف بالبداہۃ ایضا لان من شروط ہذا التقابل صلاحیۃ محل العدمی لورود الوجودی ولما امتنع ورود الوجودی علیہ امتنع ورود العدمی ایضا واما عدم اتصافہ بہا علی تقدیر کونہما متقابلین بالتضاد فلان شرطہ امکان تواردہما وتعاقبہما علی موضوع واحد والقدیم لایکون کسبیا لما عرفت فلا یکون بدیہیا ایضا فلا یرد انہ لم لا یجوز ان یکون بینہما تقابل الایجاب والسلب ولا یشترط فی الاتصاف بالسلب صلاحیۃ الموضوع للاتصاف بالایجاب لما عرفت منا فتذکرہ لا یقال یمکن ان لا یکون بینہما تقابل اصطلاحی اصلا بل مطلق المنافاۃ کما بین الامکان والوجوب والامتناع فیجوز ان یتصف بہما او باحدہما العلم القدیم لانا نقول ہذا توہم محض وتمویہ صرف منشؤہ عدم التدبر فی معنی المتقابلین ای البداہۃ والنظریۃ لان من لاحظ مفہومہما تیقن ان التقابل بینہما اصطلاحی من قبیل تقابل العدم والملکۃ او التضاد ولو سلم مطلق المنافاۃ بینہما ایضا فلا یضر مطلوبنا من عدم اتصاف العلم القدیم بکلیہما معا لان العلم القدیم لعدم الاشتراط فی السلب بصلاحیۃ الموضوع للایجاب علی ہذا التقدیر ای علی تقدیر مطلق المنافات یکون بدیہیا فقط لا غیر علی انہ لا دخل لکون العلم القدیم بدیہیا فی بیان الحاجۃ الی المنطق ایضا فثبت من ہذا ان المقسم للتصور والتصدیق ہو الحصولی الحادث لا مطلق الحصولی الشامل للعلم القدیم ایضا وبعبارۃ اخصر انہ لو کان مقسم التصور والتصدیق مطلق العلم الحصولی یلزم التخصیص فی العلم مرتین واللازم باطل فالملزوم مثلہ

بیان الملازمة انه لو کان المقسم مطلق العلم الحصولی یخص العلم او لا حین تقسیمه الی التصور والتصدیق
بالحصولی لعدم انقسام الحضوری الیهما ثم یخص ثانیا حین تقسیمه الی البدیهی والنظری بالحادث
لعدم انقسام الحصولی القدیم الیهما وما هذا الا التخصیص مرتین واما بطلان التالی فلان التخصیص
مرتین ههنا مستغنی عنه فارتکابه باطل عند المحصلین فالمقسم للتصور والتصدیق الحصولی
الحادث لا مطلق الحصولی وهو المطلوب

الفصل الثانی فی تقسیم الحصولی الی العلم بالکنه وبالوجه وبکنه الشیٔ وبوجه الشیٔ

الصورة العلمیة من الشیٔ اما ان یکون مرآة لملاحظته اولا علی
الاول اما ان یکون متحدة معه بالذات متغایرة بالاعتبار او بالعکس فالاول هو العلم بالکنه
بالقیاس الیه کالحیوان الناطق بالنسبة الی الانسان والثانی هو العلم بالوجه بالنظر الیه
کالضاحک بالنسبة الی الانسان ثم اخترنا قید الاضافة لان الصورة العلمیة بالنظر الی
نفس الحاصل فی الذهن علم بکنه الشیٔ وعلی الثانی اما ان تعلق العلم به من حیث هو هو بان
یکون هو المقصود بنفسه بالالتفات والادراک او تعلق به العلم من حیث انه وجه الشیٔ فالاول
هو العلم بکنه الشیٔ کالحیوان الناطق اذا حصل فی الذهن بنفسه من غیر لحاظ المرآتیة لشیٔ
والثانی هو العلم بوجه الشیٔ کالضاحک اذا حصل فی الذهن بنفسه من غیر ان یکون مرآة
للانسان لکن بلحاظ انه وجه لشیٔ ما ثم فی الوجه اعتبارات ثلث لان الحصول اما ان یکون
من حیث هو هو او من حیث انه وجه لشیٔ ما او من حیث انه وجه لشیٔ معین فعلی الاول علم بکنه
الشیٔ وعلی الثانی علم بوجه الشیٔ وعلی الثالث علم الشیٔ بالوجه ومن ههنا تبین کون الفرق
اعتباریا بین العلم بکنه الشیٔ وبوجه الشیٔ بل بینهما وبین العلم بالوجه ایضا ثم العلم الاحساسی العلم
التصدیقی والحضوری یشبه ان یکون من قبیل العلم بکنه الشیٔ وبوجه الشیٔ اما العلم الاحساسی

[illegible]

وهو صورة مرتسمة فی الحواس الباطنة ماخوذة عن المادة الخارجية مجردة عنها تجريدًا ما بحيث يكون
بينها وبين المادة الخارجية نسبة المقابلة والمحاذات مادام الاحساس ثم اذا حصلت فی الخزانة
تصير مجردة عن تلک النسبة فهو علم بکنه الشئ ان کان نفس الماهية المخلوطة بالعوارض الخارجية وعلم
بوجه الشئ ان کان ماهية خاصة للعوارض من الاشکال و الالوان والمقادير وغيرها مثلًا
وان يجزم العقل حال ارتسامها بان بين تلک العوارض شيئًا مخلوطا بها فی الخارج واما العلم
التصديقی الذی هو نفس الصورة الحاصلة من الماهية الترکيبية للقضية لاوجها بحيث لايکون
مرآة لملاحظة شئ اصلا فهو علم بکنه الشئ المفهوم القضية واما العلم الحضوری اعنی نفس الصورة الخارجية
الحاضرة عند المدرک لاالماهية الکلية لها المعقولة اذ علمها حصولی فهو ايضا من العلم بکنه الشئ
ومن ثم ظهر ان المقسم لهذه الانحاء الاربعة من العلم مطلق العلم اعم من ان يکون حصوليا او حضوريا
لا الحصولی فقط واعلم ان الصورة العلمية من الشئ الذی قصد ادراکه فی العلم بالکنه تکون متحدة
مع ذلک الشئ بالذات متغايرة باعتبار الاجمال والتفصيل کما ذکرنا واما مع ماهيته فقد تکون متحدة
بلا تغاير اصلًا لا ذاتا ولا اعتبارا او قد تکون داخلة فی ماهية ذلک الشئ والمراد بالماهية ههنا
الحقيقة الکلية المعقولة من الشئ بما هی کلية ومعقولة منه ای حاصلة فی القوة العاقلة بحيث يصح
ان يکون مرآة لملاحظته اعنی ما يقال فی جواب ما هو مثلًا الحيوان الناطق اذا حصل فی العقل
عند قصد ادراک الانسان فانه متحد مع الانسان ذاتا متغاير باعتبار الاجمال والتفصيل واما
مع ماهيته يعنی ما يقال فی الجواب اذا اسئل عن الانسان فمتحد ذاتا واعتبارا من غير تغاير اصلا
واما ما يکون الصورة العلمية فی العلم بالکنه داخلا فی ماهية الشئ فکما هو فی الحد الناقص کما اذا حصل
الجسم الناطق مثلا فی الذهن عند قصد ادراک الانسان فهو داخل فی ماهيته التی هی الحيوان
الناطق فان قلت هذا تبع للقاضی الکوفاموی والا فالحد الناقص علم بالوجه کما هو مشهور اذ ليس
بين الحد الناقص و محدوده مغايرة بالاجمال والتفصيل بل بينهما تغاير ذاتی ضرورة ان الکل
يغاير الجزء بالذات قلنا معنی التغاير بالاجمال والتفصيل لا بالذات ان يکون مناط التفصيل

نفس الشئ المجمل لا معنی آخر خارجا عنہ عارضا لہ سواء کان ذلک التفصیل تفصیلا لکل ما فی
الاجمال او لبعضہ فالحد الناقص متحد مع المحدود المجمل ذاتا متغایر باعتبار الاجمال والتفصیل
لانہ تفصیل نفس ذلک المحدود المجمل لا معنی آخر عارض لہ ومصداق ہذا التفصیل نفس ذلک
المجمل لا غیرہ ولیس کذلک الرسم التام والناقص المداخلان فی العلم بالوجہ وقولک ان
الکل یغایر الجزء انما ہو فی الاجزاء الخارجیۃ واما فی الذہنیۃ فکلا والکلام فیہا الا تری ان الحیوان
الناطق مثلا فی تحدید الانسان لیفہم منہ شئی واحد ہو بعینہ الحیوان الذی
ہو بعینہ الناطق فذلک المجمل متحد مع کل جزء منہ ذاتا فالحد الناقص ایضا لاشتمالہ علی
بعض الاجزاء یکون متحدا معہ ذاتا مغایرا باعتبار التفصیل فالحد التام والناقص فی کونہما
متحدین بالذات مع المحدود متغایرین بالاعتبار سیان لا فرق بینہما اصلا الا ان الاول
تفصیل بکل ما فی المجمل والثانی ببعضہ فی العلم بالکنہ واما الامر فی العلم بکنہ الشئی فبالعکس ای
الصورۃ العلمیۃ من الشئی متحدۃ فیہ مع ذلک الشئی ذاتا واعتبارا بلا تغایر اصلا واما مع ماہیتہ
فمتحدۃ ذاتا متغایرۃ اعتبارا مثلا اذا حصل صورۃ الانسان بنفسہ فی الذہن عند قصد ادراکہ
من غیر ان یجعل مرآۃ لملاحظۃ الشئی فہی متحدۃ معہ ذاتا واعتبارا لکنہا مغایرۃ مع ماہیتہ التی
ہی الحیوان الناطق اعتبارا متحدۃ ذاتا واما العلم بالوجہ وبوجہ الشئی فالصورۃ العلمیۃ فیہما نفس
الوجہ ومغایرۃ لماہیۃ ذلک الشئی ذاتا فاحفظ ہذا التفصیل لعل اللہ یعینک علی فہم المطالب العالیۃ
فی بعض الکتب الدقیقۃ ثم اعلم ان المرآتیۃ انما یتصور اذا کان للشئی المدرک ماہیۃ تقال فی
جواب ما ہو مغایرۃ لہ بالاعتبار اعم من ان یکون تلک الماہیۃ حدا لہ کالحیوان الناطق
للانسان او ماہیۃ نوعیۃ لہ اذا کان المدرک جزئیا کتصور زید بالانسان حتی یصح کون
تلک الماہیۃ مرآۃ لملاحظتہ واما اذا کان المدرک حقیقۃ کلیۃ بسیطۃ تتمثل بنفسہ فی الذہن
فلا ماہیۃ لہ غیر ذاتہ الحاصلۃ فیہ فلیس ہناک شئی یکون مرآۃ لملاحظتہ ویقال فی جواب
ما ہو حتی یکون علما بالکنہ فعلم من ہنا ان مجموع الامرین ای کون الصورۃ مرآۃ لملاحظۃ

المدرک وعین الماہیۃ الکلیۃ المعقولۃ منہ منحصر فی العلم بالکنہ فقط سواء کان بالحد او النوع کما ذکرنا
آنفا واما فی غیرہ فلا اذ فی العلم بوجہ الشئی کلاہما منتفیان وہو ظاہر وفی العلم بالوجہ الثانی
منتف کما بینا سابقا وفی العلم بکنہ الشئی الاول مفقود فی المرکبات وفی البسائط کلیہما والثانی ایضاً
مفقود فی البسائط خاصۃً اذ لا ماہیۃ لہا غیر ذاتہا الحاصلۃ فی الذہن حتی تتصور العینیۃ معہا کما
قال الشیخ کل بسیط فان ماہیتہ ذاتہ لانہ لیس ہناک قابل لماہیتہ وصورتہ ایضا ذاتہ لانہ
لا ترکیب فیہ واما المرکبات فلا صورتہا ذاتہا ولا ماہیتہا ذاتہا انتہی ولیعلم ان المقدمۃ قبل
الشروع فی العلم وان کانت ادراکات لکن تطلق علی المدرکات والالفاظ ایضا توسعا وقیل
ہذا مقدمۃ العلم واما مقدمۃ الکتاب فہی طائفۃ من الکلام قدمت امام المقصود لارتباطہ بہا ونفعہا
فیہ وقیل مقدمۃ العلم ہی ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم وہی رسم العلم وبیان الحاجۃ الیہ وموضوعہ
وفیہ ما فیہ ثم بناءً علی التحقیق الصائب لما کانت المقدمۃ عبارۃ عما یعین علی تحصیل العلم سواء
توقف علیہ الشروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ او غیرہ او لم یتوقف بل یفید زیادۃ فائدۃ واعانۃ
علی تحصیلہ فلا باس بان یذکر قبل المقاصد مقدمتان او مقدمات کما فعلہ اشرف المتاخرین
بحیث یکون فی الواحدۃ بیان ما یتوقف علیہ الشروع ولو علی وجہ البصیرۃ وفی الباقیۃ بیان
ما یفید زیادۃ اعانۃ وفائدۃ فی تحصیلہ ولا یرد حینئذٍ ان بعض المصنفین یذکرون فی المقدمۃ ما
یذکرہ غیرہم فی الخاتمۃ فاردت ان اضع مقدمتین قبل شرح الکتاب ثم
لما وضع المصنف مقدمۃ فی بیان ما یتوقف علیہ الشروع ولو علی وجہ البصیرۃ
ذکرت فی فینک المقدمتین ما یفید زیادۃ تحقیق فی حقیقۃ العلم واعانۃ فی تحصیلہ فقلت

مقدمۃ فی بیان ان العلم ازالۃ او تحصیل

اعلم ان ادلۃ ابطال کون العلم ازالۃ کلہا مخدوشۃ فاذکر منہا اربعۃ ادلۃ اقویہا وابذل الجہد فی
تعدیل ارکانہا وتشیید مبانیہا بقدر الطاقۃ ثم اقول ما ہو الحق عندی فی الاستدلال
الدلیل الاول استدل الامام علی ہذا المطلوب بعد تمہید مقدمتین الاولی ان ہذہ الحالۃ

الوجدانیۃ المسماۃ بالعلم ممتازۃ عن غیرہا بالضرورۃ والثانیۃ ان العدم لیس ممتازا عن غیرہ
بالبداہۃ بانہا لو کانت تلک الحالۃ عدمیۃ لما تمیز عن غیرہا بحکم المقدمۃ الثانیۃ والتالی باطل
بحکم المقدمۃ الاولی فالمقدم مثلہ فثبت انہا لیست عدمیۃ بل وجودیۃ وبوجہ آخر انہ لو تمیز
سلب الانسان عن غیرہ بنفس ذلک السلب مع قطع النظر عن ملکتہ لم یکن الحصر بین الانسان
وسلبہ عقلیا یکفی فیہ مجرد ملاحظۃ الطرفین اذ یجوز عند العقل ان لا یکون الانسان ولا سلبہ
بہذا السلب بل الانسان یکون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاتہ
المخصوصۃ ولما لم یتمیز کیف یکون منشأ للامتیاز فلا یکون السلب علما لان العلم منشأ
الامتیاز بالبداہۃ فثبت ان العلم منشأ الامتیاز بالبداہۃ فثبت ان العلم وجودی لا سلبی
اقول جواب التقریر الاول ان المقدمۃ الثانیۃ ان ارید بہا ان العدم مطلقا سواء کان
عدما محضا او ثابتا لیس ممتازا عن الغیر ممنوع کیف وان اللاکاتب مثلا سلب ثابت وممتاز
عن جمیع اغیارہ کما یشہد بہ الفطرۃ السلیمۃ وان ارید ان العدم المحض والانتفاء الصرف
لیس ممتازا عن غیرہ فمسلم لکن العلم علی تقدیر کونہ زوالا لیس عدما محضا وانتفاء صرفا بل ہو
عدم ثابت وہو مع کونہ عدما ممتاز عن الاغیار کما مر واجیب عن التقریر الثانی بانا سلمنا انہ لا
یمکن تمایز السلب بدون ملکتہ لکن عدم التمایز لا بالکلیۃ لا یوجب عدم کونہا منشأ لامتیاز الغیر
ومن ادعی فعلیہ البیان الدلیل الثانی وہو ایضا مما استدل بہ الامام علی ابطال کون العلم
زوالا تقریرہ ان العلم لو کان عدما لکان عدم ما یقابلہ وہو اما الجہل البسیط الذی ہو عدم فیکون العلم
عدما للعدم فیکون ثبوتیا لان نفی النفی اثبات مع فرض کونہ عدمیا ہف واما الجہل المرکب وہو
ایضا باطل لخلو المحل عنہما کما فی الجماد اقول یمکن الجواب عنہ باختیار الشق الاول بان العلم
عدم مقابلہ الذی ہو الجہل البسیط لکن لا نسلم انہ علی ہذا التقدیر عدم لیکون العلم عدما للعدم بل الاظہر
حینئذ انہ لما کان العلم عدما وزوالا فمقابلہ احق بان یکون وجودا وحصولا آفا المتبادر ان التقابل
بین العلم والجہل تقابل العدم والملکۃ دون التضاد وباختیار الشق الثانی بان العلم عدم مقابلہ

الذی ہو الجہل المرکب ولایضرنا خلو المحل عنہا اذ ہذا المحذور یلزم علی تقدیر کون العلم وجودیا
ایضا الاتری ان الجماد لایقال لہ عالم ولاجاہل علی تقدیر کون العلم وجودیا ایضا واعلم
ان کلا من الدلیلین لو تم لدل علی کون العلم ثبوتیا ووجودیا واما علی تقدیر کون العلم صورۃ حاصلۃ
فلا لجواز ان یکون اضافۃ بین العالم والمعلوم فلم یثبت المقصود اذ المقصود ہو کون العلم
صورۃ حاصلۃ وسیجئ تحقیق ہذا عن قریب **الدلیل الثالث** قال فی المطارحات
اذا ادرکنا شیئاً بعد ان لم ندرکہ فاما ان یحصل فینا امر او لم یحصل وعلی الثانی فاما ان زال
عنا شیٔ او لم یزل فان لم یحصل ولم یزل فاستوی حالنا قبل الادراک وبعدہ وہو محال
وان زال عنا شیٔ فاما ان یکون ذلک الشیٔ ادراک امر آخر او صفۃ غیر الادراک وعلی
الاول فیکون ذلک الادراک امرا وجودیا اذ الامر العدمی لایکون انتفاء مالیس بشیٔ وعلی
الثانی وہو ان یکون صفۃ غیر الادراک فللنفس ادراک امور لاتنتہی الی حد
فیجب ان یکون فینا صفات غیر متناہیۃ یبطل واحد منہا عند قصد النفس الی
ادراک شیٔ ثم فی الشق الاول من الترديد الثالث مباحث قد ہوش فیہا المتاخرون

المبحث الاول

انہ قال المحقق الدوانی فی شرح الہیاکل الاولی فی ہذا الشق ان یقال فینتہی الی ادراک وجودی
والا لکان للنفس ادراکات غیر متناہیۃ ویکون کل منہا انتفاء ادراک آخر حاصل قبلہ ونقل
عنہ فی وجہ الاولویۃ ان المقدمۃ الاخیرۃ فی الدلیل السابق ممنوعۃ بل ظاہر البطلان علا ان
فی ہذا الطریق دقائق لایخفی دقتہا انتہی منہا عدم تمامیۃ التقریب فیما ذکرہ صاحب المطارحات
اذ المدعیٰ اثبات الوجودیۃ المحضۃ للادراک الزائل مع ان الثابت بہ اعم منہ ومن الانتفاء
الثابت بخلاف ما اختارہ ہذا المحقق ومنہا کون لزوم الاستحالۃ مبنیا علی تقدیر نقیض المدعی
فیما ذکرہ ہذا المحقق بخلاف ما اختارہ صاحب المطارحات ثم فیما ذکرہ ہذا المحقق نظر من وجہین
ذکرہما البعض الاذکیاء احدہما وارد علی اصل الشق والآخر علی وجہ الاولویۃ اما الذی یرد علی

اصل الشق فہو منع قولہ والالکان للنفس ادراکات غیر متناہیۃ مستندا بانہ لایلزم علی تقدیر عدم
الانتہاء الی ادراک وجودی وجود الادراکات الغیر المتناہیۃ للنفس انما یلزم اعدام ادراکات غیر
متناہیۃ لان کل ادراک ح زوال ادراک سابق علیہ فیکون جمیع تلک الادراکات الغیر
المتناہیۃ السابقۃ معدومۃ منتفیۃ لاموجودۃ واجیب بجوابین الجواب الاول بان ما سمیتموہ
اعدام الادراکات ہو الادراکات عندنا علی تقدیر کون الادراک زوالاً وایّد ہذا الجواب
بان الادراک لما کان صفۃ قائمۃ بالمدرک کما یشہد بہ الضرورۃ فعلی تقدیر کونہ زوالا لایکون
زوالا محضا وانتفاء آخر قابل انتفائہ ثانیاً واللازم علی تقدیر کون کل ادراک زوالا للادراک
السابق علیہ ہو الانتفاآت السابقۃ المحضۃ لا الانتفاآت الثابتۃ فیتحقق اعدام الادراکات
السابقۃ لاوجوداتہا فلیس لشیئ لان الانتفاء المحض اذا کان موصوفہ موجوداً یکون ثابتا والسالبۃ
البسیطۃ فی ہذہ الصورۃ یصدق معدولۃ وقد فرض وجود الموصوف ہہنا فان الکلام عند
تحقق الادراک ولاشک ان الموصوف وہو المدرک موجود ح فلما اعترف بالعدم
المحض لزم الاعتراف بالعدم الثابت فالتزام الاعدام یوجب التزام الادراکات وفیہ
حزازۃ وما قیل انہ فرق بین العدم الثابت والعدم المحض فان الاول یقال لہ الادراک
ح بخلاف الثانی فمع وجود الموضوع ایضاً ینبغی ان یکون بینہما فرق بہ یجوز ان تمتنع صدق
احدہما لفرض نعدام الادراکات عن النفس راساً سوی الاخیر ویصح صدق الاخیر فلا نسلم
التلازم بین المعدولۃ والسالبۃ البسیطۃ **فاقول** انہ سفسطۃ محضۃ لان کلا من العدم
الثابت والمحض لما کان عند وجود الموضوع واحداً لما تقرر عندہم فما یقال لہ العدم الثابت
ہو العدم المحض بالعکس فالقول بان الاول یقال لہ الادراک بخلاف الثانی لامعنی لہ وایضا
عدم تسلیم التلازم بین المعدولۃ والسالبۃ البسیطۃ ح مکابرۃ لاتسمع والجواب الثانی ان
مقصود المحقق لیس لزوم اجتماع الادراکات الغیر المتناہیۃ بل لزوم تعاقبہا ولاشک
انہ علی تقدیر کون کل ادراک زوالا للادراک السابق علیہ یلزم ادراکات غیر متناہیۃ علی

وجه التعاقب لان زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ورد بان الزوال ان
اريد به مطلق الانتفاء فقوله زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق ممنوع لتحققه في العدم السابق
كما في الحوادث اليومية وان اريد به انتفاؤه بعد الوجود فمسلم انه لا يكون الا عدما لاحقا لكن
الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك
الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا وعدما لاحقا لانتفاء سابق
على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وكذا في عدم عدم قديم وح
لا يلزم تعاقب الانتفاآت تحققا لعدم لزوم تحقق الزائل ح قبل الزوال به وتخصيص الدليل
يوجب عدم تمام التقريب لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابق على ما هو
انتفاء له وفيه بحث اما الوجه الثاني من النظر الذي يرد على وجه الاولوية فمورد لدعوى
ظهور البطلان المفهوم من قوله ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهرة
البطلان الخ من غير التفات الى اثبات المقدمة الممنوعة وهي قوله اذ الامر العدمي لا يكون
انتفاء ما ليس بشئ بانها انما تكون لو ثبت بان معناها ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم
الوجود بالضرورة فعدم العدم وهمي وان كان انتفاء ما ليس بشئ لكنه مستلزم الشئ واما مبنية على
ما هو المشهور من ان السلب حقيقة لا يضاف الا الى الوجود فح صح المقدمة بلا شبهة ثم لا يخفى ان الطريقة
التي اخترعها المحقق لا يفي بالمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئي اي وجودية
بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها كما ذكره صاحب المطارحات وههنا
كلام طويل ليس مشتهيا بيانه ههنا بالتفصيل اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية

المبحث الثاني

انه قال بعض الاذكياء في الشق الاول الاولى ان يقال على الاول فيلزم انتفاء جميع الادراكات
السابقة عند تحقق الادراك اللاحق وهو باطل لان انتفاء الادراكات كلها يستلزم ادراكا
يكون سابقا على اول ادراكات يحصل في اول مرتبة العقل بالملكة بعد زوال العقل الهيولاني

وهو مستحيل ح والا لم يتحقق الاول اول اذ الاول من السلسلة ما لا يسبقه واحد واستحالة
اللازم يستوجب استحالة الملزوم ولانا نعلم بالضرورة ان الادراكات السابقة تجتمع
مع اللاحقة ولا ترتفع راسا الا تعلم انت ان علم المقدمات لا ينتفي عند علم النتيجة لزوما بل
قد يبقى بلا شبهة وفيه نظر ثم ان الادراك لو كان زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون
الادراكات الحاصلة في الزمان السابق مساويا او زائدا على الادراكات اللاحقة اعني لا يكون
اللاحقة زائدة عليها لان وجود اللاحقة بعد ان السابقة لا يكون على هذا التقدير لكون اللاحقة
انتفاآت للسابقة فان كانت اللاحقة بازاء جميع السابقة تكون اللاحقة مساوية للسابقة
وان كانت بازاء بعض السابقة كانت ناقصة عنها وكلاهما مستحيلان لان تزايد العلوم
يوما فيوما يدل على كون اللاحقة زائدة ويرد عليه انه ان اريد بتزايد العلوم ان يكون اللاحقة
فقط او مع السابقة الباقية معها زائدة فلا نسلم وان اريد تزايد اللاحقة مع السابقة كلها سواء
كانت اللاحقة وحدها زائدة اولا وسواء كانت السابقة باقية ولا فمسلم لكن لا نسلم انتفاء
تزايد العلوم على تقدير كون العلم زوالا ايضا الا ان يقال ان المراد بالتزايد يوما فيوما حصول ملكة
بها يقتدر على تحصيل علوم زائدة على العشرة كما هو المشهور وعلى تقدير الزوال لا يمكن تحصيل الزائدة
بل الادراكات اللاحقة لكونها بازاء السابقة اما مساوية لها او ناقصة عنها كما مر ثم ايضا لو كان
الادراك زوال ادراك آخر يلزم اجتماع النقيضين لمقدمتين الاولى ان في قوة النفس ادراكات
غير متناهية والثانية ان كل ادراك زوال للادراك السابق عليه فبحكم كلتا المقدمتين يلزم ان
يتحقق وجود امور غير متناهية قبل هذه الادراكات الغير المتناهية وبحكم المقدمة الثانية فقط يلزم انتفاء
الادراكات لانها لكونها ادراكات يكون كل واحد منها زوالا للادراكات الاخر فيلزم اجتماع
النقيضين اي تحقق الامور الغير المتناهية وهو الادراكات السابقة وانتفاؤها قبل تحقق الادراكات
اللاحقة ويرد عليه انا لا نسلم لزوم اجتماع النقيضين ههنا اذ اجتماع النقيضين عبارة عن وجودهما في وقت واحد لا
عن وجودهما في وقتين وههنا يلزم الثاني دون الاول لان تحقق كل ادراك باعتبار مرتبته وانتفاءه بحسب ادراك لاحق

المبحث الثالث

قد بین المحقق الدوانی ابطال الشق الاول بوجہ آخر تقریرہ یتوقف علی تمہید مقدمۃ وہی ان
زوال زوال الشئی یستلزم وجودہ بالضرورۃ فنقول علی تقدیر کون الادراک زوالاً لادراک
الآخر لو تحقق ادراک ما بزوال ادراک آخر ثم الثانی بزوال ہذا الادراک ای ادراک ما
ثم الثالث بزوال زوال ہذا الادراک وہکذا فالثالث لکونہ زوال زوال الادراک
الاول یستلزم وجود ہذا الادراک الاول بحکم المقدمۃ المذکورۃ وہکذا کل ما فرض ثالثاً فہو یستلزم لوجود ما ہو اول بالنسبۃ الیہ
فالخامس اذا فرض ثالثاً یکون مستلزماً لوجود الثالث الحقیقی لان الثالث الحقیقی اول بالنسبۃ
الی الخامس اذا فرض ثالثاً والسابع یستلزم لوجود الخامس لانہ اول بالنسبۃ الی السابع
اذا فرض ثالثاً والتاسع للسابع والحادی عشر للتاسع وہکذا فیلزم علی تقدیر کون کل ادراک
زوال ادراک آخر محذوران احدہما بالنسبۃ الی الادراکات السابقۃ المرتبۃ فی جانب
الماضی والثانی بالنسبۃ الی الادراکات اللاحقۃ المرتبۃ فی جانب المستقبل اما الاول فہو
انہ یلزم ح وجود الادراکات الغیر المتناہیۃ المرتبۃ فی جانب الماضی عند تحقق ادراک واحد
بالفعل اذ لا شک ح علی التقدیر المذکور فی تسلسل الادراکات وترتیبہا لان کل ادراک
ح زوال لادراک آخر واما الثانی فہو انہ کلما لحق بہا ادراک لزم عدمات الموجودات السابقۃ
ووجودات المعدومات السابقۃ فیستلزم تحقق کل ادراک انتفاء جمیع ما کان موجوداً قبلہ
وتحقق جمیع ما کان معدوماً قبلہ فیبقی النفس مدۃ عمرہا فی الانقلابات واعادات المعدومات وکلا المحذورین
اللازمین باطلان فکون الادراک زوال ادراک آخر ملزومہما ایضاً باطل فثبت ان العلم بالحصول
دون الزوال وسیجی برہان ابطال اعادۃ المعدوم مع مالہ وعلیہ فی المقدمۃ الثانیۃ فانتظرہ

المبحث الرابع

رد بعض الاذکیاء ما ذکرہ المحقق الدوانی فی ہذا التوجیہ بما حاصلہ انا لا نسلم ان زوال زوال
الشئی یستلزم وجود ذلک الشئی بتمہید مقدمۃ وہی ان العلم علی تقدیر کونہ زوالاً یکون

زوالاً محضاً وسلباً بسيطاً ضرورة ان العلم صفة قائمة بالمدرك والزوال المحض البسيط لايكون
صفة للشیٔ كقولنا زيد ليس بحجر اى برفع عنه صفة الحجرية بل يكون زوالاً ثابتاً اى مقيداً بقيد
الثبوت عدولياً اى السلب الذى يكون صفة كقولنا زيد لاحجر اى زيد موصوف باللاحجرية واذا
تمهد هذا فنقول ان الزوال الواقع مضافاً اليه فى زوال زوال الشیٔ لكونه ح علماً يكون زوالاً
ثابتاً للنفس مقيداً بقيد ثبوته لها بحكم المقدمة الممهدة فاذا اورد عليه الزوال المضاف يكون
هذا الزوال منتفياً وانتفاء المقيد يكون بوجهين بانتفاء المطلق والقيد جميعاً وهما ههنا الزوال
المطلق وقيد ثبوته للنفس وبانتفاء القيد فقط وهو ههنا ثبوته للنفس فعلى الاول اى بانتفاء الزوال
المحض المطلق وقيد ثبوته للنفس جميعاً يلزم وجود الشیٔ وعلى الثانى اى بانتفاء قيد الثبوت فقط
دون الزوال المحض المطلق لايلزم وجود ذلك الشیٔ بل يبقى زوالاً محضاً فزوال زوال الشیٔ
لم يستلزم لوجود ذلك الشیٔ بل يحتمل كلا الوجهين ومدار كلام المحقق على استلزامه لوجود ذلك
الشیٔ كما ان الموجبة المعدولة يكون فيها المحمول سلباً مقيداً بكونه ثابتاً للموضوع نحو زيد لاحى فاذا
اورد عليه سلب كقولنا زيد ليس بلاحى يكون نفياً للسلب المقيد بقيد ثبوته للموضوع اذ السلب
فى الموجبة المعدولة كان مقيداً بقيد الثبوت ولولا مقيداً لم يبق القضية موجبة ففى السالبة
قد يرتفع السلب المطلق وقيد ثبوته لزيد جميعاً فيبقى الحيوة متحققاً فى الواقع كما اذا كان زيد
موجوداً لان رفع احد النقيضين مستلزم لتحقق النقيض الآخر فيصدق الايجاب المحصل اعنى قولنا
زيد حى وقد يرتفع قيد الثبوت من سلب الحيوة لزيد ويبقى سلباً محضاً بسيطاً كما اذا كان
زيد معدوماً فيصدق السالبة البسيطة اعنى قولنا زيد ليس بحى والتوضيح انه يصدق فى زوال
زوال الادراك عند الادراك الاول قولنا النفس مدركة وعند زواله اى عند تحقق الادراك
الثانى يصدق النفس لامدركة بذلك الادراك اعنى موجبة معدولة المحمول وعند زوال
هذا الادراك الثانى اى عند تحقق الادراك الثالث يصدق النفس ليست بلامدركة بالادراك
المذكور وهى سالبة معدولة المحمول وهى اعم من الموجبة المحصلة المحمول والسالبة البسيطة كما

ذكرنا آنفا ضرورة ان انتفاء السلب ثابت ان كان بانتفاء السلب نفسه مع قيد
الثبوت صدقت الموجبة المحصلة اعني قولنا النفس مدركة وان كان بانتفاء قيد الثبوت
مع بقاء السلب نفسه سلبا بسيطا صدقت السالبة البسيطة اعني قولنا النفس ليست
بمدركة فلا يكون مستلزما لصدق الموجبة المحصلة بخصوصها حتى يكون الادراك الثالث
مستلزما لوجود الادراك الاول المعدوم هذا وبالجملة لم يثبت ج ما ادعاه المحقق من استلزام
زوال زوال الشيء للوجود ولم يلزم منه وجودية الادراكات على تقدير كون العلم زوالا لما ثبت
ان السالبة المعدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة المحمول والسالبة البسيطة وفيه بحث
من وجوه الاول ان الزوال الاول المضاف اليه الثاني قوله زوال زوال الشيء على هذا
التقدير زوال ثابت قطعا كما ان الزوال الثاني المضاف اليه زوال ثابت بعين هذا الدليل
فزوال زوال الشيء يكون بمعنى الزوال الثابت للزوال الثابت للشيء ومن البين المكشوف
انه ج يستلزم تحقق ذلك الشيء لانه ج يكون في قوة الموجبة المعدولة المكررة كلمة لا فيها لا في
قوة السالبة المعدولة المحمول وانها مستلزمة للايجاب المحصل الا ترى ان قولنا زيد لا لا حجر
يستلزم لقولنا زيد حجر فثبت ما قال المحقق من ان زوال زوال الشيء يستلزم وجود ذلك الشيء
الثاني سلمنا ان زوال زوال الشيء في قوة السالبة المعدولة المحمول وانها لا يستلزم الايجاب
المحصل بل يصدق بالانتفاء المحض ايضا في ضمن السالبة البسيطة وان الزوال الثاني
المقيد ينتفي عنه القيد عند تعلق الزوال الاول ويبقى زوالا صرفا وعدما محضا لكن العدم
المحض ايضا اذا كان موصوفه موجودا يكون ثابتا والسالبة البسيطة حينئذ يكون في قوة
الموجبة المعدولة المحمول ومن المعلوم ان الموصوف ههنا هو المدرك موجود لان الكلام
عند تحقق الادراك فعلى تقدير كون الزوال الثاني انتفاء محضا وسلبا بسيطا ايضا بسبب
تعلق الزوال الاول يلزم الزوال الثابت المقيد لوجود الموصوف مع ان الزوال الاول
المضاف يرفعه وينفيه فثبت الوجود لا محالة ولم يبق لصدقها في ضمن السالبة البسيطة ههنا

سبيل اصلاً فظهر ح ان زوال زوال الشئ على تقدير كون العلم زوالاً يستلزم وجود ذلك الشئ
سواء كان الزوال الاول رافعا للزوال الثانى المقيد بقيد الثبوت برفع كلا الجزئين او برفع القيد
فقط كما لا يخفى وقد يوجه هذا الوجه بوجه آخر وهو ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمان عند
وجود الموضوع ولا شك فى ان الموضوع للادراك على تقدير كونه زوالاً هو النفس وهى موجودة
وانما يتلازمان عند وجوده لانهما نقيضان للموجبة المعدولة والسالبة البسيطة وهاتان القضيتان
متلازمان عند وجود الموضوع وكذا نقيضاهما لان نقيضى المتساويين متساويان فيه نظر اذ لا
نسلم وجود الموصوف ههنا لان العدم المحض صفة للشئ الزائل وهو ليس بموجود نعم لو كان
العدم المحض صفة للنفس الموجودة لكان الزوال الثانى فى زوال زوال الشئ سالبة بسيطة
فى قوة الموجبة المعدولة قطعاً والزوال المضاف سالبة معدولة ملازمة للموجبة المحصلة عند وجود
الموضوع وهو اى كون العدم المحض صفة للنفس الموجودة ممنوع اللهم الا ان يقال ان العدم
المحض صفة للنفس بحال متعلقها اذ الزوال وان كان صفة للزائل حقيقة لكنه وصف
للمدرك ايضاً بالعرض فكان الموصوف بالعرض موجود حقيقة وهو النفس
والفرق بان العدم المحض عدولى ثابت على تقدير وجود موصوفه بالذات وسلب
بسيط محض على تقدير وجود موصوفه بالعرض تحكم وفيه ما فيه وقد مرت الاشارة اليه
من قبل فتفحص ثم الثالث ان زوال الشئ فى زوال زوال الشئ فى قوة الموجبة السالبة
المحمول فزوال زوال الشئ السالبة السالبة المحمول وهى مساوية للمحصلة واجيب عنه بان
المحقق ينكر المساواة فلا يكون رداً من قبله على بعض الاذكياء على ان بعض الاذكياء ينكر الموجبة
السالبة المحمول راساً بل عنده معدولة هذا ما اتفق لى فى تحقيق الدليل الثالث وتدقيقه من
عطائه تعالى وحسن توفيقه **الدليل الرابع** ان العلم يوصف بالصفة الموجودة حقيقة وكل
ما كان كذلك فهو وجودى قطعاً لا عدم ولا عدمى فينتج ان العلم وجودى لا عدم ولا عدمى اما
الصغرى فبديهية ضرورة ان العلم يوصف بالمطابقة واللامطابقة لمعلومه اذ يقال لبعض العلم

مطابق للعلوم وبعضه ليس بمطابق له واما الكبرى فلانه لو كان كل ما هو موصوف بالصفة الموجودة
حقيقة بزوال او زائلا مع وجود صفته حقيقة للزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لكنه محال
فثبت ان كل ما كان موصوفا بالصفة الموجودة حقيقة فهو ليس بزوال ولا زائل بل هو
وجودي وهو المطلوب قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور وتقرير البرهان بان
النفس لا يدرك الا بحصول صورة منه عندها فان كان ادراكه بها مطابقا فلا بد من حصول
الصورة المطابقة له عنده انتهى فان قيل قولكم لو كان كل ما هو موصوف بالصفة حقيقة زوالا
او زائلا للزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات انما يصح اذا كان الموصوف سلبا محضا
واما اذا كان سلبا ثابتا فلا نسلم لان ما بالذات ايضا ثابت متحقق ح في الذهن و العلم كذلك
اي سلب ثابت فلا يلزم تحقق ما بالعرض اي الصفة وهي المطابقة مثلا بدون ما بالذات
اي الموصوف وهو العلم الذي هو سلب ثابت لثبوته وتحققه ايضا في الذهن **فاقول** نعم
لكن على هذا التقدير ايضا يلزم مزية الفرع على الاصل لان الصفة وهي المطابقة مثلا وجودية
محضة حقيقة والموصوف اي العلم سلبي وان كان له نحو من الثبوت وهو ايضا فحش عند
من له عقل سليم للزوم ترجيح المرجوح واذا انصرم بيان الادلة الاربعة **فاقول** الحق عندي
في ابطال كون العلم ازالة الاحالة الى بداهة العقل السديد الغير المشوب بخرافات الوهم
العنيد لانا اذا رجعنا الى وجداننا وجردنا العقل عن اغاليط الاوهام جزمنا بان حالة العلم بامر
يحصل لنا شيء لم يحصل قبل ولا يزول شيء اصلا ثم اذا ثبت ان العلم تحصيل اي وجودي
لا ازالة اي عدمي بقي الدغدغة في انه هل كيف او اضافة او غير ذلك
فليطلب هذا مما اسلفناك القول في تحقيقه في فصل ان العلم من اي مقولة

مقدمة

فيها سياقات وذنابات وشكوك وازاحات وتاسيسات وتاصيلات وقسطاسات عقلية
وضوابط تفصيلية وعقد وحل وارشاد وافصاح سياقة وذنابة اليس من المستقر في

سیجیئک ما قد وعدته من قبل للاتیان ببراہین ابطال اعادة المعدوم مع ما لها وعلیها بانی
آنست نار العلی آتیک منها بقبس او اجد علی النار ہدی وہذه المسألة ہی المعضلة التی اعییت
فیہا اقوام متقدمة المحققین ومحققة المتقدمین وزلّت فیہا اقدام متعسفة المتفلسفین ومتفلسفة
المتعسفین وانی قد سلکت فیہا مسالک الہدی فعلیک بالتقوی ان تمیل عنہ الی العوج
فاعلم انہ اجمع اہل الحق علی جواز اعادة المعدوم وانکرہا الفلاسفة وبعض الکرامیة وابو الحسین
البصری ومحمود الخوارزمی من المعتزلة وقالوا بامتناعہا اما انکار الفلاسفة فظاہر لانکارہم الحشر
واما انکار بعض الکرامیة وابی الحسین ومحمود فلانہم وان اقروا بالحشر لکنہم انکروا العود متابعة
للفلاسفة واعتقدوا ان الوجود اذا عدم لبقیت ذاته المخصوصة متقررة علی ما ہو مذہب المعتزلة
فعند الحشر یعطیہا الله الوجود ثم ان ہذا النزاع غیر معقول لان مراد القائلین بامتناع
اعادة المعدوم ان کان الامتناع بالغیر فارتفع النزاع لان الدعوی ہہنا ان الاعادة
ممکنة بحسب الذات ولو کان القائل بامتناعہا بالغیر قد سلم انہا ممکنة بالذات لان الامتناع
بالغیر انما یکون حیث یکون الامکان بالذات متحققا وان کان مرادہم الامتناع لذات
الممکن وہو الظاہر من کلامہم فالحق بطلانه لان ما وجد ثم عدم یکون فی ذاته صلاحیة قبول
الوجود والا لما وجد ابتداءً ضرورة ان ما لیس فیہ صلاحیة قبول الوجود فہو ممتنع لا یوجد اصلا
وصلاحیة القابلیة لا تنفک عن الماہیة قطعا والا یلزم انقلاب الممکن ممتنعا وہو باطل فیلزم
کونه صالحا لقبول الوجود الثانی ایضا وہو المعنی بالاعادة فثبت المطلوب لا یقال سلمنا انه
قابل للوجود من حیث ہو وجود ولکن لا نسلم انه قابل للوجود مرة ثانیة فان الوجود ثانیا اخص
من مطلق الوجود وقابلیة الاعم لا یستلزم قابلیة الاخص الا تری ان الانسان قابل للنامیة
ولیس بقابل للفرسیة فجاز ان یکون قابلا لمطلق الوجود دون الوجود ثانیا لانا نقول اذا
ثبت انه قابل للوجود من حیث ہو یلزم ان یقول ہذه القابلیة ثابتة له ذاتیة ودائمة فی جمیع
الاوقات سواء فرضنا انه لم یکن موجودا او لم یفرض ثم الوجود الاول لا یخلو اما ان یفیده

زيادة استعداد لقبول الوجود الثاني او لم يفد فان افادها فقد صار العود اهون وان لم
يفدها فلا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات لامتناع الانقلاب
كما مر علا ان الاظهر ان حصول الوجود الاول فيه يفيد زيادة الاستعداد لان الممكن
حينئذٍ اكتسب به معنى يفيد زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا وهو الاتصاف به بالفعل
لان المقبول كلما حصل للقابل مرة فيصير القابل بقبوله مرة ثانية احرى واليق واتصافه
به اهون واسهل الى ان يصير ملكة وهذا فطري لذي الحدس الصائب ولعل هذا هو المراد
بقوله تعالى وهو اهون عليه وله المثل الاعلى اي مثال اعلى واقوى من الحشر وهو خلق
السموات والارض هذا تحرير محل النزاع ثم للقائلين بامتناعها دلائل الاول انه اذا
عدم لم يبق هويته وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود اما الصغرى فبديهية واما الكبرى
فلان الحكم انما يكون على هويته وبعبارة اخرى لو صح اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بصحة العود
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح
الحكم عليه ويرد عليه المنوع الثلثة اما المعارضة واوردها الامام في الملخص فهي ان يقال لو
امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود ولكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وينقل الكلام
الى آخره ان قلت فرق بين الحكم عليه بصحة العود والحكم عليه بامتناع العود فان الاول لكونه ايجابيا
يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي على المعدوم بخلاف الثاني فانه بمنزلة السلبي
اذ يمكن فيه ان يقال المعدوم يمتنع عليه الحكم في قوة المعدوم لا يصح الحكم عليه والسالبة لعدم
اقتضائها وجود الموضوع يصدق مع كون الموضوع معدوما ايضا قلت يمكن مثل هذا الاعتبار في
الاول ايضا بان يقال المعدوم يصح عوده في قوة المعدوم لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح علا ان السلب يشارك
الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة
العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا فتمت المعارضة والا لم يتم دليلك
هذا واما النقض فهو ان يقال ان ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود

لو تم لدل علی انه لا یصح اصلا حکم من العقل علی ما لیس بموجود فی الخارج مع انا نحکم علی ما لیس بموجود
فی الخارج احکاما صادقة لا شبهة فیها کقولنا المعدوم الممکن یجوز ان یوجد ومن سیولد یجوز ان
یسمی باسم واجتماع النقیضین محال وشریک الباری ممتنع الی غیر ذلک مما لا تعد ولا تحصی
بل قولکم المعدوم لا یصح الحکم علیه حکم علی ما لیس بموجود فی الخارج بعدم صحة الحکم علیه واما المنع فهو
ان یقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحکم علیه بصحة العود فان امتناع حکم العقل علی
المعدوم بصحة العود لعدم کون الهویة له لتتصور فیحکم علیها لا یستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثیر
الفاعل من غیر ان یتصور متصور ویحکم علیه بشیء من الاحکام ولو سلمنا فقوله لکن المعدوم لیس
له هویة ثابتة ان ارید به انه لیس له هویة ثابتة فی الجملة او فی الذهن فممنوع وان ارید انه لیس
هویة ثابتة فی الخارج فذلک ایضا ممنوع عند المعتزلة القائلین بثبوت المعدوم فی الخارج فلا
یقوم حجة علیهم واما عندنا وان کان مسلما لکن نمنع قوله فیمتنع الاشارة العقلیة الیه لان الاشارة
العقلیة لا یتوقف علی الهویة الخارجیة بل یکفیها الهویة الذهنیة ولو سلم انها تتوقف علی الهویة الخارجیة فاما
ان ارید انه لیس فی زمان من الازمنة هویة خارجیة علی معنی دوام السلب فذلک ایضا ممنوع لان
المعدوم فی زمان کونه موجودا له هویة خارجیة واما ان ارید انه لیس له هویة خارجیة فی زمان کونه معدوما لا
دائما فذلک مسلم لکن نمنع ح قوله یمتنع الاشارة العقلیة الیه الا ان یرید انه یمتنع الاشارة العقلیة الیه فی
زمان کونه معدوما وذلک غیر مفید لجواز ان یکون الحکم علیه بصحة العود فی زمان کونه موجودا کحکمنا علی زید فی زمان وجوده
بانه یجوز ان یعدم ثم یعاد فافهم **الثانی** انه لو اعید المعدوم لتخلل العدم بین الشیء ونفسه واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبدیهیة لان المفروض کون المعاد هو المبتدأ بعینه واما بطلان
اللازم فلان تخلل شیء انما یتصور بین شیئین وحاصله انه لا یعنی بتخلل العدم ههنا سوی انه کان موجودا
فی زمان ثم زال عنه ذلک الوجود فی زمان آخر ثم اتصف به فی زمان ثالث ومن هذا تبین ان
التخلل بحسب الحقیقة انما هو لزمان العدم بین زمانی وجوده ویرد علی الدلیل المنع ایضا بانا بعینه
لا نسلم ان تخلل العدم بین الشیء ونفسه محال نعم انما یستحیل لو لم یکن بینهما تمایز اصلا ولم لا یجوز ان

يكون التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه واعترض عليه الصدر الشيرازي رحمه الله بانه لو كان وحدة الشخص بعوارض مخصوصة لازمة له مادام ذاته لاستقام ان يقال المعاد والمبتدأ شخص واحد لاشتراكهما في هذه العوارض المشخصة ومتمايزان بعارض غير مشخص لكنه ليس كذلك اما اولا فلان تلك العوارض اعراض حالة في الشخص والعرض يتشخص بمحله كما بين في موضعه لا ان يتشخص محل العرض به واما ثانيا فلان العوارض يجوز تبدله مثلا قد يتبدل كم زيد وكيفه ووضعه وملكه واينه واضافته وفعله وانفعاله والحال انه هو فظهر ان زيدا ليس هو ما هو بتلك العوارض حتى لو حصل للمعاد تلك العوارض كان ذلك الشخص المبتدأ بل للنوع في كل نشأة شخص واحد آخر مقرون بعوارض لا يوجد جميعها في شخص آخر وما بقي ذاته يكون ذلك الشخص سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل انتهى ولنعم ما رده المولى الجليل المحقق الدواني رحمه الله في حواشيه الجديدة على الشرح الجديد للتجريد حيث قال هذا لا يمس مادة الشبهة اذ للسائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز التميز بالعوارض مع بقاء الشخص بحاله كما ان زيدا واحد بالشخص مع تمايزه بحسب القيام عن نفسه بحسب القعود وبحسب الطفولية عنه بحسب الشيخوخة فالجواب الذي ذكره بالحقيقة مواخذة على لفظ الاعراض المشخصة الواقع في سند المنع حتى لو بدل السائل ذلك بلفظ الشخص او التشخص لا يتوجه ما ذكره انتهى واورد عليه النقض الاجمالي بانه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء قال الصدر الشيرازي اذ ابين بطلان تخلل العدم بين الشخص الواحد بان التخلل انما يتصور بين شيئين كان تخلل الزمان بين الشخص الواحد ايضا غير جائز ويرد النقض المذكور واما اذا بين بانه لو جاز تخلل العدم بين شخص واحد لم يلزم ان يكون النوع في كل نشأة شخصا آخر فجاز ان يكون هذا الفرس مثلا عين الفرس

الماضی بالشخص وتخلل العدم بینہ بل جاز ان یکون حین افراس کثیرۃ متعاقبۃ او غیر متعاقبۃ
حتی یکون جمیعہا شخصا واحدا تخلل العدم بینہ وبینہا ومن البین انہ لیس کذلک لم
تمر یدا الدلیل فی تخلل العدم الزمان بین شخص واحد ولم یرد النقض قیل لایخفی ان
الذات مستمرۃ فی زمان البقاء فلا یلزم تخلل الزمان بین الشئی ونفسہ بل تخللہ بین الشئی
باعتبار وقوعہ فی الزمان الاول وبینہ باعتبار وقوعہ فی الزمان الثانی لان السابق
بالسبق الزمانی واللاحق بذلک اللحوق انما ہو الزمان بالذات والشئی مع حصولہ فی
الزمان بالواسطۃ لانفس الذات من حیث ہی لانہا مستمرۃ وفیہ بحث اذ للناقض
ان یعتبر فی اصل الدلیل مثل التغایر الذی اعتبرہ المستدل فی صورۃ النقض ویقول
تخلل العدم بین الشئی باعتبار وقوعہ فی الزمان الاول وبینہ باعتبار وقوعہ فی الزمان
الثالث ومثلہ جائز کما جوزہ المعلل فی صورۃ النقض انتہی **الثالث** انہ لو جاز اعادۃ
المعدوم بعینہ ای بجمیع عوارضہ المشخصۃ لجاز اعادۃ وقتہ الاول لانہ من جملتہا ضرورۃ
ان الموجود بقید کونہ موجودا فی ہذا الوقت غیر الموجود بقید کونہ فی ذلک الوقت و اللازم
باطل لوجوہ اما اولا فلافضائہ الی کون الشئی مبتدأ من حیث انہ معاد اذ لامعنی للمبتدأ
الا الموجود فی وقتہ الاول وفی ہذا رفع للتفرقۃ والامتیاز بین المبتدأ والمعاد حیث کان
شئی واحد مبتدأ من حیث کونہ معادا او معادا من حیث کونہ مبتدأ والامتیاز بینہما بحسب العقل
ضروری واما ثانیا فللزوم الجمع بین المتقابلین حیث صدق علی شئی واحد فی زمان واحد
من جہۃ واحدۃ انہ مبتدأ ومعاد لما اشرنا الیہ من لزوم کونہ مبتدأ من جہۃ کونہ معادا واما
ثالثا فلکونہ مفضیا الی التسلسل فی الزمان لانہ لامغایرۃ بین الوقت المبتدأ والوقت
المعاد بالماہیۃ ولا بالوجود ولا شئی من العوارض والالم یکن اعادۃ لہ بعینہ بل بالقبلیۃ
والبعدیۃ بان ہذا فی زمان سابق وذاک فی زمان لاحق فیکون للزمان زمان ویلزم
اعادتہ لما ذکرنا ویتسلسل والجواب عن الجمیع اولا بالمنع بانا لانسلم کون الوقت من

المشخصات بالقطع بان زیداً الموجود فی ہذہ الساعۃ ہو بعینہ الذی کان بالامس حتی ان من زعم
خلاف ذلک نسب الی السفسطۃ وما یقال من انا نعلم بالضرورۃ ان الموجود مع قید کونہ فی ہذا
الزمان السابق فذلک تغایر بحسب الذہن والاعتبار دون الخارج کیف ویدل علیہ قصۃ
التلمیذ المصر علی التغایر الخارجی بناءً علی کون الوقت من المشخصات مع استاذہ ابی علی حیث
قال ابو علی ان کان الامر علی ما تزعم فلا یلزمنی الجواب لانی غیر من باحثک وانت ایضاً
غیر من باحثنی فبہت التلمیذ وعاد الی الحق واعترف بعدم التغایر فی الواقع وان الوقت لیس
من المشخصات قیل رأیت فی الاسولۃ التی سألہا بہمنیار عن الشیخ انہ طلب الشیخ بالدلیل علی
بقاء الذات فی الانسان حتی یستدل بہ علی التجرد فاجاب عنہ بالرجوع الی الوجدان تصحیح
ثم اورد بہمنیار علی مسألۃ اخری سمعہا من الشیخ کلاماً فقال الشیخ فی جوابہ کیف تجعلنی المسموع
منہ مع تجویزک تبدل الذات وثانیاً بانہ ولو سلم کون الوقت من المشخصات فلا نم ان
ما یوجد فی الوقت الاول یکون المبتدأ البتۃ وانما یلزم ذلک لو لم یکن الوقت ایضاً
معاداً ولم یکن ہو مسبوقاً بحدوث آخر وہذا ما یقال ان المبتدأ ہو الواقع اولاً لا الواقع فی
الزمان الاول والمعاد ہو الواقع ثانیاً لا الواقع فی الزمان الثانی فیندفع بہذا ما سوی
لزوم التسلسل فی الزمان ویدفع لزوم التسلسل فی الزمان بان الزمان عند القائلین
بجواز اعادۃ المعدوم امر اعتباری لا وجود لہ فی الخارج فینقطع التسلسل فیہ بانقطاع الاعتبار
الرابع لو امکن عود ما عدم لامکن عود مثلہ معہ لان حکم الامثال واحد وفیما لا یجوز لکن ہذا
محال لانہ لو اعید ہو مع مثلہ لما کانا ممتازین لتساویہما فی جمیع الجہات والا لما کانا مثلیین
فیلزم عدم الامتیاز بین الاثنین وذلک محال وبعبارۃ اخری لو امکن الاعادۃ وفرضنا
اعادتہ بعینہ واللہ تعالی قادر علی ایجاد مثلہ مستانفاً بلا شبہۃ فلنفرضہ ایضاً موجوداً مع ذلک
المعاد وح لا تمیز المعاد عن المستانف ویلزم الاثنینیۃ بدون الامتیاز وہو ضروری
البطلان وبعبارۃ اخری لو جاز اعادۃ المعدوم لجاز ان یوجد مثلہ من جمیع وجوہ الوجود

بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ لعدم وجود الفارق
بينهما لتماثلهما من جميع الوجوه كما مر والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا
فوجود المثل بهذا المعنى محال ويلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد
مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز
الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك وان
اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة
واعترض عليه الصدر الشيرازي رحمه الله ان المراد بالمثل ما يشاركه في الماهية النوعية
كما هو المصطلح ويلزم من فرض وقوعه بدلا عنه اشتراكه في جميع الوجوه كما بيناه وهو انه لما لم يصح الاشارة
الى المعدوم فلو جاز اعادته لم يبق فرق بين المعاد ومثله المبتدأ الواقع بدلا عنه باي سبب
وقع اي لا يكونان شخصين اذ لا امتياز بينهما بالماهية ولوازمها بواسطة المماثلة ولا باختلاف
العوارض اذ باختلافها لا يتعدد التشخص والا لكان زيد مثلا متعددا باختلاف عوارضه بل
كل موجود واحد بذاته ما دام باقيا سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل ولا بان يكون المعدومان
متميزين ويكون ايجاد احدهما اعادة دون الآخر لعدم الامتياز بين المعدومات ورده المحقق
الدواني رحمه الله في الحواشي الجديدة بانه لو تم ذلك لزم عدم الامتياز بين الافراد المتماثلة مطلقا
لجريان ما ذكره فيها وايضا لم لا يجوز ان يكون اختلافهما بسبب استعداد المادة باقيا وتزول
عنه الصورة ثم تعود الصورة بعينها بسبب استعداد المادة لاعادتها او ان يكون اختلافهما
بسبب عوارض اخرى سوى الاستعداد قائمة بالمادة لا بد لذلك للمعاد او ان يكون اختلافهما بسبب اختلاف
الاسباب فانه لم يشترط وقوع المبتدأ بتلك الاسباب بعينها بل عمم الحكم حيث قال باي سبب وقع انتهى

ذنابة

قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده
في وقت آخر وعلم كذلك وشوهد علم ان الموجود واحد واما اذا اعدم فليكن الموجود السابق

ا ولیکن المعاد الذی حدث ب ولیکن المحدث الجدید ج ولیکن ب کج فی الحدوث والموضوع والزمان وغیر ذلک ولا یخالفہ الا فی العدد فلا یتمیز ب عن ج فی استحقاق ان یکون الف منسوبًا الیہ دون ج فان نسبۃ الف الی امرین متشابہین من کل وجہ الا فی النسبۃ التی ینظر ہل یمکن ان یختلف فیہا او لا یمکن لکنہما اذا لم یختلفا فلیس ان یجعل لاحدہما اولی من ان یجعل للآخر فان قیل انما ہو اولی لب دون ج لانہ کان لب دون ج فہو نفس ہذہ النسبۃ واخذ المطلوب فی بیان نفسہ بل یقول الخصم انما کان لج بل اذا صح مذہب من یقول ان الشئی یوجد فینعدم من حیث ہو موجود ویبقی من حیث ذاتہ بعینہ ذاتا لم تفقد من حیث ہو ذات ثم اعید الیہ الوجود امکن ان یقال لا اعادۃ الی ان یبطل عن وجودہ اخری وان لم یسلم ذلک ولم یجعل للمعدوم فی حال العدم ذات ثابت لم یکن احد الحادثین مستحقا لان یکون قد کان لہ الف وہو الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان یکون کل واحد منہما معادا او لا یکون کل واحد منہما معادا واذا کان المحمولان اثنین یوجبان کون الموضوع لہما مع کل واحد منہما غیر نفسہ مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتۃ واحدۃ کان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا وشیئًا واحدًا وبحسب اعتبار المحمولین شیئین اثنین فاذا فقد استمرارہ فی نفسہ ذاتا واحدۃ بقی لہ الاثنینیۃ الصرفۃ لا غیر ہذا کلامہ قال المحقق الدوانی رحمہ اللہ فی الحواشی القدیمۃ فی تفسیر کلام الشیخ ولیس فیہ استدلال علی امتناع العود بامتناع الحکم علی المعدوم کما قررہ المتاخرون وکیف یتصور من عاقل مثل ہذا الاستدلال بل محصلہ ان العدم عبارۃ عن فقد الذات وبطلانہ ولا یکون موضوع الوجودین والعدم شیئًا واحدًا لعدم انحفاظ وحدۃ الذات حال العدم فامتیاز المعاد من المستانف المفروض واختصاصہ بصفۃ الاعادۃ ان کان لکونہ ثابتًا من حیث الذات فی حال العدم فہو باطل لان المعدوم لا ہویۃ لہ وان کان لکونہ معروض الوجود اولا فہو عین النسبۃ

التی وقع النظر فی امکانہ وذلک غیر متصور مع فقد الاستمرار لانہ یوجب الاثنینیۃ الصرفۃ انتہی
وح یمکن تطبیق الدلیل الاول علیہ من غیر تکلف فان ظاہر قولہ فلا یصح الحکم علیہ بصحۃ
العود انہ لا یصدق الحکم علیہ بہا فیندفع عنہ تلک الایرادات المبینۃ من المعارضۃ والنقض
الاجمالی والمنع نعم یبقی ان یقال المعدوم فی الخارج یجوز ان یبقی فی نفس الامر بحسب الذہن
فیحفظ وحدتہ بحسب ذلک الوجود ویندفع بان الموجود الذہنی بالحقیقۃ ہو الہویۃ المکتنفۃ
بالمشخصات الذہنیۃ واتحادہا مع الموجود الخارجی بمعنی انہا بعد التجرید عینہ فلیست ایاہ
مطلقاً بالفعل واعلم ان بعضہم لما عجزوا من اقامۃ البرہان علی امتناع العود ذہب الی دعوی
الضرورۃ کابی علی بن سینا وغیرہ من المتاخرین کما بینا آنفا وقد ذکرنا جواز نقیضہ والشئی مع جواز
نقیضہ لا یکون ضروریا وشرذمۃ من المتاخرین لما رأوا حججہم رسیتۃ وادلتہم رکیکۃ التجؤا الی
تخصیص الدعوی وبل ہذا الاکشف ہفوتہم وکشر سطوتہم فقالوا الدعوی ان المعدوم لا یعاد
مع جمیع عوارضہ وہذا متفق علیہ ومذہوب الیہ فان بعض العوارض لا دخل لہ فی ہویۃ الشخص
مثلا القدر المعین والوقت المعین والوضع المعین وامثال ہذہ فعلی ہذا لا یکون لنا ضرر اصلا
ولہذا صرحوا بان الشخص بعد البعث یکون علی وصف آخر فح ارتفع النزاع بل تضمن دعواہم
لتجویز العود مع بعض العوارض وہو المدعی ہذا ما قد اتفق من الاستفادۃ لہذا
العبد الراجی الی رحمۃ ربہ ولی الافادۃ فی تحقیق مبحث الاعادۃ وہو وان یری
بحسب الظاہر طویلا مطنبا الا انہ نظرا الی المناشی والمآخذ لیس الا قصیرا موجزا

شکوک و ازاحات

اختلفوا فی ماہیۃ التصدیق ہل ہو قسم من الادراک حقیقۃ ام لا بل من لواحقہ وتوابعہ فالذاہبون
الی الاول ہم الجمہور وہو الحق والرائمون للثانی ہم الذین یسمون انفسہم بالمحققین ثم
ہؤلاء بعد اتفاقہم علی ان التصدیق من لواحق العلم والادراک وتوابعہ تفرقوا فیما بینہم
فبعضہم مالوا الی انہ کیفیۃ وراء الکیفیۃ الادراکیۃ المسماۃ بالعلم عارضۃ لہا وبعضہم الی انہ

فعل من افعال النفس وثمرة قلیلة الی انه اضافة فهٰهنا سیاقتان السیاقة الاولی
فی تزییف الشق الثانی ولما ذنا بات ایها المتوقدانا نشرع الآن فی تزییف الشق
الثانی فنقول استدل القائلون بکون التصدیق من توابع الادراک ولواحقه بوجوه
احدها انه قال الفارابی فی عیون المسائل العلم ینقسم الی تصور مطلق کما یتصور الشمس
والقمر والعقل والنفس والی تصور معه تصدیق کما یتصور کون السماء کالاکر بعضها فی بعض
والعلم بان العالم حادث وقال الشیخ فی الاشارات الشئی قد یعلم تصوراً ساذجاً مثل
علمنا بمعنی اسم المثلث وقد یعلم تصوراً معه تصدیق مثل علمنا بان کل مثلث فان زوایاها
الثلثة متساویة للقائمتین وهکذا قسم فی الشفاء وهکذا المحقق الطوسی فی تجرید المیزان والحکیم
الابهری فی تنزیل الافکار حیث قال العلم هو حصول صورة الشئی فی العقل وهو اما تصور
فقط کتصور معنی الانسان واما تصور معه تصدیق کما اذا تصورنا معنی قولنا الانسان حیوان
ثم صدقناه فالتصور ههنا هو ان یحصل فی العقل تصور الطرفین مع التالیف بینهما والتصدیق هو
ان یحصل فی العقل صورة هذا التالیف مطابقة للاشیاء انفسها قال العلامة الشیرازی فی
درة التاج علم که عبارت ست از حضور شئی در ذهن یا از حاضر در ذهن چه ویرا ادراک
و مدرک هر دو اطلاق کنند از دو بیرون نباشد یا مجرد باشد از تصدیق و تکذیب و آنرا تصور
ساذج خوانند یا مقارن یکی از ینها باشد و آنرا تصور مع التصدیق خوانند وثانیها انه لاشک
ان ادراک الموضوع والمحمول والنسبة متقدم علی حصول الاذعان فلو فرض کون الاذعان
ادراکاً فهو اما مبدأ الانکشاف شئی من تلک الاجزاء الثلثة للقضیة فح مع کون المتاخر
مبدأ الانکشاف المتقدم وهو کما تری یلزم ان یکون لشئی واحد صورتان فی الذهن وهو
باطل اولامر خارج عن اجزاء القضیة فیلزم توقفه علی امر خارج عن اجزاء القضیة وهو خلاف

ما يحكم به الفطرة وثانيها انه لو كان الاذعان علما فعند حصول التصديق عقيب الشك لا يخلو
اما ان يبقى الشك فلزم اجتماع الشك واليقين معا او يزول وهو ايضا باطل لان الالتفات
بالنسبة والطرفين باق بحالها ومن البين استلزام الالتفات الى المدرك بقاء ادراكه
فيلزم ان لا يزول ورابعها بعد تسليم مقدمة وهي ان العلم والمعلوم متحدان بالذات
متغايران باعتبار الحصول والقيام انه لو كان الاذعان ادراكا لزم كونه متحدا مع المذعن
بالذات والتالي باطل ضرورة ان المذعن اي متعلق الاذعان هو النسبة او القضية
فيكون احدهما بحسب حصوله في الذهن معلوما وبحسب القيام علما والوجدان يشهد بحصول
علم النسبة والطرفين كثيرا مع عدم التصديق كما في الشك والوهم فاين الاتحاد فالمقدم
مثله والملازمة بينة بحكم المقدمة وبوجه آخر انه على هذا التقدير يلزم كون الشيء الواحد اعني متعلق
التصديق متحدا بالذات مع الامور المختلفة الحقائق وهي الاذعان والظن والشك والوهم
والتخييل بحكم المقدمة المذكورة وهو ايضا باطل بقي ههنا شيء وهو انه لم يصح التقسيم المشهور
للعلم الى التصور والتصديق فنقول انه ليس بحقيقي بل لا يخلو عن المسامحة ولعلهم اطلقوا التصديق
على التصور مع التصديق اطلاق المقارن على مقارن آخر او ارادوا به المصدق به كارادة الموجود
عن الوجود او يقال ارادوا بالعلم ما يطلق عليه لفظ العلم وقد اطلقوا لفظ العلم على ما يلحقه ايضا
فكان العلم مشترك لفظي بين الكيفية الادراكية وبين بعض لواحقه والتقسيم كتقسيم العين الى
الذهب والباصرة وغير ذلك كما قال المحقق الطوسي في نقد المحصل كانهم قسموا المعاني
الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى
ما لا يجعله كذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم والجواب عن الاول انه قد يطلق لفظ التصديق
والحكم على متعلق التصديق ايضا والتصور على متعلق العلم فينقسم العلم الى تصور فقط والى تصور

معه تصدیق وحکم وایضاً ان الاستدلال بقول الشیخ فی قسمة العلم العلم اما تصور ساذج واما
تصور معه تصدیق یعارضه قول الشیخ فی النجاة وبرہان الشفاء کل علم اما تصور بمعنی ما
او تصدیق وایضا قال شارح المطالع ان مراد الشیخ لیس تقسیم العلم الی التصور الساذج
والتصور معه التصدیق بل المراد منه ان العلم یحصل علی الوجہین وحصوله علی الوجه الآخر لا
ینافی ذلک فتدبر وعن الثانی باختیار الشق الاول بمنع استحالة کون المتاخر مبدأ الانکشاف
المتقدم ضرورة ان مرتبة المعلوم من حیث ہی متقدمة علی مرتبة العلم اعنی الشئ من حیث
الاکتناف بالعوارض الذہنیة مع ان المتاخر ہہنا وہو مرتبة العلم مبدأ الانکشاف المتقدم
اعنی مرتبة المعلوم وباختیار الشق الثانی یعنی ان الاذعان مبدأ الانکشاف امر خارج
عن القضیة وہو المحکی عنه علی ما ہو الحق عند المصنف من کون المحکی عنه ہو متعلق التصدیق
لا غیر ولو توقف التصدیق علی امر خارج عن اجزاء التصدیق انما یستحیل اذا کان ذلک الامر
خارجاً غیر مقصود عن القضیة والحکایة واذ لیس فلیس وان عمم فممنوع والبداہة بداہة الوہم و
عن الثالث باختیار الشق الثانی ان فی صورة الشک قد تعلق بالنسبة نوعان من العلم
احدہما تصور النسبة بما ہی مرآة والثانی الشک والنسبة ملاحظة بالاول دون الثانی
فاذا حصل التصدیق انتفی الشک وقام التصدیق مقامه والعلم الذی کان به الالتفات
باقٍ فی کلا الحالین وعن الرابع بکلا وجہیه ان العلم حقیقة اعنی ہو الحالة الادراکیة والصورة
العلمیة علم مسامحة مجازا والاتحاد مع المعلوم انما ہو من خواص الثانی دون الاول و
النزاع فی کون الاذعان قسما من العلم حقیقة انما ہو فی العلم بمعنی الاول دون الثانی فلا یلزم علی
تقدیر کون التصدیق قسماً حقیقة من العلم اتحاده مع النسبة والقضیة واتحاد الامر الواحد مع الامور المختلفة اصلا

ذنابة

قد اسلفنا لک القول من ان الذاہبین الی کون التصدیق من لواحق الادراک منہم من ظن انه
کیفیة وراء الکیفیة التی ہو الادراک نعم ہے عارضة لہا البتة فاعلم انہم تشبثوا بدلائل الاول

قال الخوانساری ان التصدیق قابل للشدۃ والضعف فیکون کیفا لا علماً اذ لو کان علما لکان عبارۃ عن النسبۃ مع العوارض لکون النسبۃ معلومۃ ومتعلقۃ واتحاد العلم والمعلوم ومن المعلوم ان النسبۃ ولو اخذت مع عوارض لکونہا من مقولۃ الاضافۃ لا یمکن ان تتصف بالشدۃ والضعف اذ لا تندرج الماہیۃ الماخوذۃ من الاضافۃ وغیرہا تحت مقولۃ الکیف والجواب بان وجود التصدیق یقبل الشدۃ والضعف لیس بسدید اذ الوجود غیر قابل لہا وقد یجاب بمنع استحالۃ قبول النسبۃ للشدۃ والضعف بل ہما من عوارضہا ایضاً الثانی لو کان التصدیق علما لزم حصولہ عند حصول النسبۃ والمحال لاتحاد العلم والمعلوم والثالث انہ حقق بعض الاذکیاء ان التصدیق ہو الکیفیۃ الاذعانیۃ وراء الکیفیۃ الادراکیۃ لانا اذا سمعنا قضیۃ وادرکناہا بتمام اجزائہا ثم اقمنا البرہان علیہا لا یحصل لنا ادراک آخر بل یقترن بالادراک السابق حالۃ اخری یسمی بالاذعان والقبول والا یلزم ان یکون لشئی واحد صورتان فی الذہن ولا یخفی علی من یرجع الی وجدانہ ان العلم صفۃ یحصل منہ الانکشاف والاذعان لیس کذلک بل یحصل منہ بعد الانکشاف کیفیۃ اخری للنفس والجواب عن الثانی والثالث ان ہذین الدلیلین انما ینتہضان حجۃ علی ابطال کون التصدیق علما بمعنی الصورۃ ولا نزاع فیہ واما علی ابطال کونہ قسما من العلم الحقیقی اعنی الحالۃ والکیفیۃ الادراکیۃ فکلا وہو ظاہر بل الکیفیۃ الاذعانیۃ التی زعمتموہا انہا عارضۃ للعلم بمعنی الصورۃ ہی قسم لما ہو علم حقیقۃ اعنی مطلق الکیفیۃ الادراکیۃ فلا یلزم اتحاد العلم والمعلوم ولا حصول التصدیق عند حصول النسبۃ ولا وجود الصورتین لشئی واحد وما قال ان العلم مبدأ الانکشاف والتصدیق لیس کذلک فبدیہی البطلان ضرورۃ انا اذا شککنا فی حدوث العالم مثلا ثم اذعنا وصدقنا بہ فلا شک فی انہ قد انکشف لنا انکشافا تاما غب انکشاف ضعیف فالتصدیق قسم من العلم حقیقۃ کیف وہو من اقوی مراتب الانکشاف نعم انہ لیس قسما من العلم بمعنی الصورۃ وہو مسلم وبما حررنا لک ظہر ان ہذا الجواب یجری فی الاول ایضا الرابع ان العلم مبدأ الانکشاف والتصدیق

والتكذيب وكذا الظن والشك والوهم وغيرها كيفيات تحصل بعدها اما سمعت انهم يعبرون
عن العلم بدانش بخلاف التصديق فانه يعبر عنه بگرویدن والتكذيب يعبر عنه بقبول ناكردن
وعن الظن بگمان قوی وعن الوهم بگمان سست وعن الشك برابر داشتن دو طرف
وهكذا نظائرها فهذه الكيفيات مغايرة للعلم بالذات وفي عدها من اقسامه مسامحة وجوابه
ما مر من كون التصديق ايضا مبدأ الانكشاف بل من اقوى انحائه وهذه التفسيرات
وكذا كونه مغايرا بالذات للعلم بمعنى الصورة لا يأبى عن كونه قسما من العلم حقيقة اعني الحالة
والكيفية الادراكية الخامس انه قال المحقق الطوسي في نقد المحصل ان التصديق والشك
والوهم والتمني ونحوها من لواحق الادراك كيف والاعتقاد والتسليم ليس صورة ولا
قبول صورة بل امر يعرض للنفس بعد قيام الصورة عند نصب البرهان كما يعرض الشك
عند طريان شبهة فلذا اشتهر فيما بينهم ان المشكوك بعد قيام الدليل مذعن والمذعن
عند شبهة في الدليل مشكوك انتهى وايضا قال فيه التصديق عندهم الحكم وحده من غير ان
يدخل التصور في مفهومه دخول الجزء في الكل والتصور هو الادراك السابق وكانهم قسموا اولا ما يعني
الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى
ما لا يجعله كذلك كالهيآت اللاحقة من الامر والنهي والتمني وغير ذلك وسموا القسمين الاولين
بالعلم والجواب عنه بوجوه احدها ان كلامه هذا معارض بما قال في الاساس حيث قال هر
علمی وادراکی که باشد چون آنرا اعتبار کنند از دو حال خالی نباشد یا مجرد از حکم چه باثبات وچه بنفی
آنرا تصور گویند یا مقارن حکمی یابند باثبات یا نفی وآنرا تصدیق خوانند وهذا الكلام يدل دلالة
واضحة على ان التصديق قسم من العلم والتأويل تعسف وثانيها ان كلاميه ايضا في نقد المحصل انما
ينفيان كون الاذعان قسما من العلم بمعنى الصورة كما مر ولا نزاع فيه لا كونه قسما من العلم
حقيقة اعني الحالة وثالثها انه قد اعترف في كلامه الثاني من نقد المحصل بان سموا قسمي التصديق
علما ولعله اراد بالادراك فيه العلم التصوري خاصة فان الادراك في الاكثر يطلق عليه نعم

ما قال بحر العلوم ان فی کلامه مسامحات صریحة فمن لایکون له اطلاع بکلامه کیف یستدل بکلامه
علی غیره ولو سلم ان ما قد لحصل حسب ان التصدیق لیس نحوا من العلم فای حجة فی حسبانه فانه
وان کان ثقة عند المتفلسفة لکن یعرض له حمق فیتفوه بما هو ضروری البطلان بل بالمتناقضات انتهی بعبارته

ذبابة اخری

ذهب بعضهم من القائلین بکون الاذعان من لواحق الادراک الی انه فعل من افعال النفس لما ان
الاذعان یفسر بالایجاب والسلب والایقاع والانتزاع والاسناد وغیرها مما یدل علی کونه فعلا
وایضا تصدیق النبی صلعم بما جاء به مکلف به والمکلف به انما یکون فعلا اختیاریا وایضا ان الکافرین
مع کونهم عالمین بما جاء به النبی صلعم حق العلم بلا مریة لم یکن لهم مثقال ذرة خلاق من التصدیق والایمان
فلاح ان التصدیق شیٔ آخر وراء الانکشاف وهو ما یعبر به بباور کردن وگرویدن والجواب عن الاول
ان الحقائق لا تقتنص من التعبیرات اللغویة قال فی شرح المطالع الحکم والایقاع النسبة والاسناد کلها
عبارات والفاظ والتحقیق انه لیس ههنا تاثیر وفعل بل اذعان وقبول النسبة وهو ادراک ان
النسبة واقعة او لیست بواقعة فهو من مقولة الکیف وکیف لا وقد ثبت فی الحکمة ان الافکار لیست
اسبابا موجدة للنتائج بل هی معدات للنفس بقبول صورها العقلیة عن واهب الصور ولولا
ان الحکم صورة ادراکیة لما صح ذلک وعن الثانی ان الاذعان والتصدیق لیس الا کیفیة ادراکیة وکونه
فعلا اختیاریا انما هو باعتبار اشتماله علی الاقرار وعلی صرف القوة وترتیب المقدمات ورفع الموانع
واستعمال الفکر فی تحصیل تلک الکیفیة ونحو ذلک من الافعال الاختیاریة کما یصح الامر بالتسلیم
والیقین ونحو ذلک وعن الثالث بان حصوله ای حصول هذا النحو من العلم للکفار ممنوع ولو سلم فی
البعض یکون کفره باعتبار جحوده باللسان واستکباره عن الاذعان وعدم رضائه بالایمان وفی کثیر
من المصدقین المقرین یکفر بما یصدر عنه من امارات الانکار وعلامات الاستکبار کذا فی التلویح
وما یقال ان الاستفهام فعل فلا جرم یکون التصدیق الذی هو ضده ایضا فعلا لاشتراط الاتحاد
فی الجنس والنوع بین المتضادین فلیس بصحیح لان کون الاستفهام ضد التصدیق ممنوع انما ضده

التكذيب شيئا هو علم وليس بفعل كما ان التصديق ايضا علم وليس بفعل وقد يعارض بان البداهة تشهد
انه ليس فينا بعد الاستدلال مثلا الا قبول النتيجة لا فعل من الافعال كيف ولا حاجة لنا في
الافعال الاختيارية الى الاحتجاج وكيف يكون التصديق فعلا اختياريا وكل فعل اختياري مسبوق
بالتصديق بالغاية فيلزم الدور او التسلسل لكن يلزم على المعارض ان يكون الاذعان والتصديق
انفعالا وهو كما ترى ولعل منشأ الزيغ عن الحق للقائلين بكون التصديق انفعالا انما هو هذا البيان
كما يشهد به الوجدان وجوابه منع حصول قبول النتيجة في النفس بعد الاستدلال بل الحاصل فيها بعده
انما هي الحالة الانجلائية التامة التي هي قسم من الحالة الادراكية اعني هو علم حقيقة

السياقة الثانية

قد اجمع الجمهور وكثير من المتاخرين المحققين كخير اللاحقة بالمهرة وشارح المطالع والسيد السند وصاحب
السلم والمصنف وبحر العلوم واشرف الفضلاء وغيرهم على ان التصديق قسم من العلم كما ان التصور ايضا
قسم منه وهو الحق الا ان الجمهور قد زلوا اشطارا عن سواء الصراط حيث جعلوا التصديق من اقسام العلم
مع القول بان العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم كما ان الزاعمين بكونه من لواحق الادراك قد ضلوا
ضلالا بعيدا حيث عدوا التصديق والاذعان من لواحقه مع كون العلم عندهم حالة ادراكية مغايرة
للمعلوم وجه زلة الجمهور انه لا شك ان التصديق لا يحصل الا اذا زال الشك مثلا بسبب نصب
البرهان ومن اليقين ان الحاصل عند نصب البرهان بعد علم سائر اجزاء القضية ليس الا الحالة الانجلائية
التي يعبر عنها باطمينان النفس وفي الفارسية بگرويدن وايضا فلو كان الاذعان علما بمعنى
الصورة يلزم ان يكون لشئ واحد صورتان في الذهن من نوع واحد وهو خلف ووجه ضلال
الفرقة الثانية انه لما سمعناك ان الحاصل بعد نصب البرهان ليس الا الحالة واذ قد ثبت عندهم
ان العلم حقيقة هو الحالة الادراكية التي بها ينكشف المعلوم لا الصورة ولا قبولها للنفس فما المانع
لكون التصديق قسما من العلم بهذا المعنى ومعنى قولهم ان التصديق من لواحقه وتوابعه ومن
ههنا ظهر ان النزاع بين الفريقين ليس بلفظي بان من قال ان العلم حالة مغايرة للمعلوم ذهب الى

ان الاذعان ونحوه من الادراک ومن قال انه عین المعلوم وفسره بالصورة ذهب الی انه من
لواحق الصورة لان الجمهور جعلوا التصدیق قسما من العلم وهم القائلون بان العلم هو الصورة کما ان
الفریق الثانی عدوه من اللواحق وهم القائلون بالحالة المغایرة للصورة نعم لو کان الامر بالعکس
لکان للنزاع اللفظی وجه البتة فالحق الصراح انه لو کان العلم حقیقة صورة متحدة مع المعلوم
لکان الاذعان من لواحقه بلا ریب واذ قد بطل کون الصورة علما حقیقة بل ثبت ان لیس
العلم حقیقة الا الحالة الادراکیة کما مر منا تحقیقه فی مبحث العلم فلا جرم یکون الاذعان والتصدیق
قسما منه ضرورة ان الاذعان ایضا کیفیة هی مبدأ لانکشاف المعلوم یحصل عند نصب البرهان
فکیف لا یکون قسما من العلم حقیقة ویوافقه التعبیر عن الاذعان والتصدیق بادراک ان
النسبة واقعة او لیست بواقعة والتقسیم الی ان العلم اما تصور او تصدیق ویعضده ما قال خیر
الحفظة بالمهرة فی الافق المبین التصور والتصدیق نوعان من الادراک مختلفان بحسب الحقیقة لا ب
التعلق فقط وتبعه صاحب السلم وقال الشیخ فی قسم البرهان من الشفاء ان العلم البدیهی والنظری
قسمان احدهما التصدیق والآخر التصور وفی الموجز الکبیر العلم علی وجهین تصور وتصدیق وفی
النجاة کل علم ومعرفة فاما تصور او تصدیق وفی التحفة العلامة دانستن دوگونه است یکی دریافتن
ودر رسیدن وآنرا تنها زبی تصور خوانند دوم گرویدن وآنرا تنها زبی تصدیق گویند والتاویل
فی الکل تکلف وعدول عن الظاهر قال العلامة التفتازانی الحکم والاذعان لیس بفعل بل هو ادراک
بوقوع النسبة او لا وقوعها بدلالة اتصافه بالبداهة والکسبیة وفیه ما فیه ولنعم ما استدل علیه بحر
العلوم قدس سره ان المحقق عند المستبصرین والمتقرر فی مدارک المحققین ان الدلیل انما هو علة
للعلم بالحکم ولیس بعد قیام البرهان الا الامر المسمی بالاذعان فلو لم یکن داخلا فی جملة العلوم لصار
الدلیل علة لامر عدا العلم فالحق ان الاذعان والتصدیق نوع من العلم ولیعلم ان هذه الادلة
لیست مختصة باثبات کون الاذعان فقط قسما من العلم بل جاریة فی الشک
والظن والوهم والتخییل ونحوها ایضا وسیاتی نبذ مما یتعلق بهذا المقام

تاسیسات وتاصیلات

لما قد استیقنت مما اسلفناک من البراہین القاطعۃ ان التصدیق والاذعان علم حقیقۃ لامن توابعہ ولواحقہ فنرشدک ان الحکماء قالوا ببساطۃ التصدیق وکونہ نفس الاذعان والحکم وان کان تحققہ مشروطاً بوجود تصورات اجزاء القضیۃ فان کانت اجزاء القضیۃ ثلثۃ کما ہو عند القدماء کانت شروط التصدیق ثلثۃ علی رأی الحکماء اعنی التصورات الثلثۃ للموضوع والمحمول والنسبۃ التامۃ الخبریۃ الحملیۃ او للمقدم والتالی والنسبۃ التامۃ الخبریۃ الاتصالیۃ او الانفصالیۃ بینہما وان کانت اجزاؤہا اربعۃ کما ہو عند المتاخرین فشروطہ ایضاً اربعۃ وہو التصورات الاربعۃ للموضوع والمحمول والنسبۃ بین بین والوقوع واللاوقوع او للمقدم والتالی والنسبۃ بین بین بینہما والنسبۃ الاتصالیۃ او الانفصالیۃ المعبرۃ عنہا بالوقوع واللاوقوع عندہم فی الشرطیۃ فلا یکون فی التصدیق علی رأی الحکماء الا احتمال واحد صحیح وان کان فی شرائطہ اختلاف بحسب اختلاف اجزاء القضیۃ اما التصدیق علی رأی الامام فلعدم کونہ بسیطاً بل مرکباً من الحکم وتصورات اجزاء القضیۃ وکونہ قائلاً بکون الحکم فعلاً یحتمل فیہ احتمالات کثیرۃ بحسب کون الحکم ادراکاً او فعلاً من افعال النفس ومع تثلیث اجزاء القضیۃ وتربیعہا وذلک لان القضیۃ لاتخلوا اما ان یکون اجزاؤہا ثلثۃ او اربعۃ علی الاول فالحکم اعنی الاذعان اما ادراک او فعل من افعال النفس واذا کان فعلاً فتصور الموضوع والمحمول مما لا یرتاب فی دخولہا فی حقیقۃ التصدیق لکن تصور النسبۃ التامۃ ونفس الحکم ح اما جزآن للتصدیق او شرطان لہ او احدہما جزء والآخر شرط لہ فہذہ اربعۃ وعلی التقادیر فلکون الحکم ح فعلاً ومن قبیل المعلومات تصور الحکم اما جزء للتصدیق او شرط لہ فہذہ ثمانیۃ احتمالات ومع ضم احتمال کون الحکم ادراکاً تسعۃ ہذا علی تثلیث اجزاء القضیۃ وعلی الثانی ای تربیع اجزاء القضیۃ فایضاً لا تخلو اما ان یکون الحکم ادراکاً او فعلاً ثم اذا کان فعلاً فتصور النسبۃ بین بین وتصور الوقوع او اللاوقوع اما جزآن للتصدیق او شرطان لہ او احدہما جزء والآخر شرط لہ فہذہ اربعۃ وعلی التقادیر فالحکم اما جزء للتصدیق او شرط لہ فالحاصل ثمانیۃ وعلی التقادیر کلہا فتصور الحکم ایضاً اما جزء لہ او شرط فیصیر ستۃ عشر احتمالاً ومع ضم احتمال کون الحکم

ادراکا سبعۃ عشر فمجموع الاحتمالات فی التصدیق علی مذہب الامام ستۃ وعشرون احتمالاً ثم مہما کان الحکم
ادراکا سواء قلنا بتثلیث اجزاء القضیۃ او تربیعہا کان الفرق بین القضیۃ المعقولۃ والتصدیق اعتباریا
بالعلم والمعلوم فمفہومات اجزاء القضیۃ فی الذہن من حیث ہی ہی تسمی قضیۃ معقولۃ والعلم بہا یسمی
تصدیقا وہذا تحقق فی احتمالین احدہما علی تقدیر تثلیث اجزاء القضیۃ وکون الحکم ادراکا والآخر
علی تقدیر تربیع اجزاء القضیۃ وکون الحکم ادراکا ثم الاول صحیح بلا شبہۃ وہو ان یکون التصورات
الثلثۃ للموضوع والمحمول والنسبۃ التامۃ وادراک ان النسبۃ واقعۃ اولیست بواقعۃ اعنی نفس
الحکم اجزاء للتصدیق والقیاس فیہ مع کون الفرق بین القضیۃ المعقولۃ والتصدیق ح اعتباریا ان
یکون اجزاء التصدیق اربعۃ لکون النسبۃ التامۃ مدرکۃ لعلمین احدہما تصوری تخییلی ای تصور
النسبۃ من حیث انہا رابطۃ بین الموضوع والمحمول والآخر التصدیقی ای ادراکہا بانہا واقعۃ
اولیست بواقعۃ نص علیہ الشیخ والفاضل مرزاجان والفاضل اللاہوری وبحر العلوم وکثیر
من المحققین الا ان المفہوم من کلام العلامۃ الرازی فی الرسالۃ القطبیۃ وبعض الاذکیاء فی
حاشیۃ علیہا وفی حواشی شرح المواقف وبعض شراح السلم ان اجزاء التصدیق ح ثلثۃ والوجہ
غیر ظاہر اللہم الا ان یقال ہذا بناء علی اتحاد العلم والمعلوم والمعلومات ہہنا ثلثۃ لفرض تثلیث
اجزاء القضیۃ فکذا العلوم او یقال ان احد علمی النسبۃ التامۃ وہو التصوری التخییلی لیس بداخل فیہ
وفیہما ما فیہما یظہر علی المتدرب والاحتمال الآخر ایضا صحیح لو سلم مذہب المتاخرین وہو ان یکون
اجزاء التصدیق تصورات الموضوع والمحمول والنسبۃ بین بین ونفس الحکم بمعنی ادراک ان النسبۃ
واقعۃ اولیست بواقعۃ وہو علم متعلق بالوقوع واللاوقوع ولا یتعلق بہ الا ہذا النحو من العلم عند المتاخرین
فلا یکون مدرکا الا بادراک واحد بخلاف مذہب المحققین کما مر آنفا وعلی ہذا الاحتمال یکون اجزاء
التصدیق اربعۃ قطعا لکون اجزاء معلومۃ ایضا اربعۃ وہو القضیۃ وعلی ہذا یتم کون الفرق بین
القضیۃ المعقولۃ والتصدیق اعتباریا بالعلم والمعلوم بلا کلفۃ ومتی کان الحکم فعلا فان کان الحکم جزءا
ایضا للتصدیق یکون الفرق بین القضیۃ المعقولۃ والتصدیق ذاتیا لا اعتباریا لترکب التصدیق ح

من العلم وهو تصورات اجزاء القضية ومن المعلوم اعنى الحكم اذ هو ح لكونه فعلا ليس بعلم بل معلوم ويلزم
ح كون المجموع المركب من العلم والمعلوم قسما من العلم وهو باطل وان لم يكن الحكم جزءً فقد يكون الفرق
ذاتيا وقد يكون اعتباريا بحسب دخول تصور الحكم وعدم دخوله فى التصديق ثم الاحتمالات الباقية كلها
باطلة لانه يلزم على كل واحد منها مفسدة او مفاسد من لزوم كون المجموع المركب من العلم والمعلوم قسما
منه او لزوم زيادة اجزاء التصديق على اربعة او خمسة ايضا او خروج ما هو داخل فى التصديق
اجماعا عنه وهو تصور النسبة التامة على تثليث اجزاء القضية وتصور الوقوع او اللاوقوع على تربيع
اجزاء القضية او دخول ما هو خارج عن التصديق بالاتفاق فيه وهو تصور الحكم او خروج اشرف اجزاء
التصديق عنه اعنى الحكم او عدم كون نسبة ما من النسبتين جزءً للتصديق او تركب التصديق من جزئين
اى تصورين اعنى تصورى الموضوع والمحمول فقط الا الاحتمالين منها فانه لا يلزم عليهما مفسدة سوى
ما ذكرنا اولا من لزوم كون المجموع المركب من العلم والمعلوم قسما من العلم فان التزم هذا فهما صحيحان
والا فباطلان كما هو الحق فاحدهما ان يكون التصورات الثلثة للموضوع والمحمول والنسبة التامة
ونفس الحكم اربعة اجزاء للتصديق وتصور الحكم شرطا له على تثليث اجزاء القضية وكون الحكم فعلا
والآخر ان يكون التصورات الثلثة للموضوع والمحمول والوقوع واللاوقوع ونفس الحكم اربعة اجزاء
للتصديق وتصور النسبة بين بين وتصور الحكم شرطين له ولعل كلام صاحب الشمسية فى شرحه الملخص
حيث جعل تصور الايقاع اعنى الحكم شرطا للتصديق حتى لا يزيد اجزاء التصديق على اربعة اشارة
الى هذين الاحتمالين او احدهما هذا فى التصديقات الحملية وكذا الحال فى التصديقات الشرطية
بلا تفاوت فما يفهم من كلام السيد السند فى حاشيته على شرح الشمسية للعلامة الرازى وغيره من
ان الفرق بين التصديق والقضية المعقولة اعتبارى باعتبار العلم والمعلوم حيث قال ثم القضية
المعقولة هو المفهوم العقلى المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها فهذه
المعلومات من حيث انها حاصلة فى الذهن تسمى قضية والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام انتهى فلعله
مبنى على التحقيق من كون الحكم ادراكا لا فعلا كما مر فان قلت ان الواجب على تفسير مذهب الغيران

مراعی مذہبہ ویبین علی حسب مرادہ سواء یصح فی الواقع اولا یصح ففیہ ان الامام فی الملخص مصرح بان الحکم
فعل وہذا وان کان لا یصح فی نفس الامر علی ما مر منا من الدلائل لکن یجب علی من التزم بیان
مذہبہ ان یبنیہ علی وفق ما رامہ فتوجیہہ بان المفہوم المرکب من المحکوم علیہ وبہ والحکم بمعنی الوقوع
او اللاوقوع من حیث انہ حاصل فی الذہن قضیۃ والعلم بہا تصدیق بناء علی کون الحکم ادراکا
وکون الفرق بین القضیۃ المعقولۃ والتصدیق اعتباریا وترکب التصدیق من ادراکات اربعۃ فہو
وان کان فی الواقع اصلاحا للمذہب فی کلام الغیر لکنہ خروج عن طریق التزم سلوکہ وتوجیہ للکلام
بما لا یرضی قائلہ فلمّا نقل عن البعض ان الامام متردد فی کون الحکم فعلا او ادراکا وجب
ان نظن مرادہ ما یبعد عن الخلل ویصون عن الزلل اخذا سبیل الاجتناب عن ان ینسب
السوء الی بعض الکرام من اولی الالباب والقول الشبع فی ہذا المقام یطلب فی رسالتنا
المفردۃ بیان حقیقۃ التصدیق عند الحکماء والامام ان اشتہیت فارجع الیہا

خاتمۃ الطبع

نحمد اللہ القدوس السبوح الذی یعرج الیہ الملئکۃ والروح ونشکرہ علی ان ارسل الینا رسولا عارجا معارج المنایا والمنوح
صاحب الغزوات والفتوح صلی اللہ علیہ وآلہ الذین کلہم فی لجج المعارف سبوح لشامخ اعداء الدین بالشلطاء والشلحاء شبوح وبعد
فقد القی الی کتاب کریم معنون بمنہاج المعراج الذی لطف بیاض مسائلہ من لطافۃ الثلج وبیاض العاج ہذبہ وصنفہ صندید
الاذکیاء قمقام الفحول من العلماء صمد الصدور وبدر البدور والید الطولی فی العلوم المنطوق منہا والمفہوم البارع الفائق
فی مراتب المعقول والمنقول علا ابا والبالغ من مدارک الفروع والاصول قصاہا مولانا محمد حسن بن محمد ابی الحسن البریلوی
القادری الحنفی الذی تلمذ علی مرجع الحکماء الراسخین منہاج الحق المبین مولانا شرف الملۃ والدین الدہلوی رحمہ اللہ وجمع
التصانیف العدیدۃ فی کل فن ومقال ونعم ما قیل لکل مقال مقام ولکل مقام رجال فبعضہا قد تحلت بحلیۃ الانطباع
وانتشرت بایدی الاعصار وافواہ الامصار واکثرہا باقیۃ وستنطبع عن قریب ان شاء اللہ الکریم الغفار ہذا وان ولدہ السعید
قرۃ عین الزمن مولانا محمد عزیز الحسن حماہ اللہ کل شجن وحفاہ بانواع الافضال والمنن قد حشاہا بحواشی عجیبۃ ومسائل
غریبۃ وسعی غایۃ السعی لطبع ہذہ النسخۃ الشریفۃ فی مطبعنا المشتہر باصح المطابع الواقع فی بلدۃ لکھنؤ الذی ادارہ اللہ
بید عبدہ الذلول الغفول الاسی لا آسی عبد العلی المدراسی حماہ رب لا ناسی عن کل تعب یقاسی فجاء بحمد اللہ حسنا عجبا
یطرب الاقطار ویغیظ العبید الاشرار والحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات لانہ بیدہ الخیرات وہو مجیب الدعوات لمن دعاہ فی جمیع الساعات

اعلان

واضح ہو کہ یہ شرح معارج العلوم
تنقیح مسائل منطقیہ و تحقیق دلائل عقلیہ میں
عجیب بے مثال کتاب ہے کہ شارح اسکے جامع علم و فن حضرت
مولانا محمد حسن رحمۃ اللہ علیہ فی کل زمن ہیں انکے اور تصانیف بھی مثل
تعلیقات شرح سلم العلوم قاضی مبارک و رسالہ تقریر مثناۃ بالتکریر متعلق
صدرا و زورق الذاہب فی بحر المذاہب و مباحثہ لزوم اللزوم با مولانا فضل حق
خیرآبادی مرحوم و الصلوٰۃ المحمدیہ و الکلمات الزکیہ و اصل الاصول فی ابواب النحو
والفصول و دیوان فارسی و اردو وغیرہ عنقریب طبع ہونیوالے ہیں اور آپکے
خلف الرشید علامہ وحید حکیم مولانا محمد عزیز الحسن صاحب دام بالفیوض والمواہب کے
یہ تصانیف بھی شرح خلاصہ کیدانی بزبان عربی و تعلیقات میر زاہد رسالہ و تعلیقات
میر زاہد ملا جلال و شرح قصیدہ بردہ بزبان عربی انشاء اللہ تعالیٰ چھپکر طالبین
کو نفع پہونچائینگی جیسا کہ آجکل آپکے کتب طبیہ کا درس کلیات معالجات
میں طلبہ کو فائدہ پہونچاتا ہے اور ہر ایک آپکے فیض تعلیم سے روزانہ علم و
ہنر کا معتد بہ حصہ پاتا ہے اللہم زد فزد و ہب لنا من فیضہ علاجہ عاماً
پس جو صاحب اس کتاب مستطاب کو لینا چاہیں حسب
نشان مندرجہ عنوان خلف الرشید حضرت مصنف علیہ الرحمہ
یا راقم سے بہ قیمت مناسب منگوا لیں

راقم
آسی محمد عبد العلی مدراسی